ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS
IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER
HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

FÜNFZEHNTER BAND

DRITTES UND VIERTES HEFT
MIT 1 KARTENSKIZZE IM TEXT
AUSGEGEBEN AM 20. AUGUST 1912



VERLAG B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1912

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 10 Druckbogen: der Preis für den Jahrgang beträgt 18 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Der Umfang des Archivs soll auch in diesem Jahr versuchsweise verstärkt bleiben, da mit dem Anwachsen der religionsgeschichtlichen Literatur auch die Berichte an Umfang zunehmen und vorausgesehen werden kann, daß mit den 9 Bogen für das Heft nicht mehr auszukommen ist, die der Verlag statt der angekündigten 7 Bogen in den letzten Jahren geliefert hat. Die Erhöhung des Preises von 16 auf 18 M. wird man nicht unbillig finden, da jener Preis für 28 Bogen berechnet war, jetzt aber 40 Bogen geliefert werden sollen.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Arbeit in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf etwa vier Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam, C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg, W. Caland, H. Jacobi, W. Planert, W. Crahmer), iranische (Edv. Lehmann), klassische (L. Deubner, G. Karo), christliche (Joh. Weiss, H. Lietzmann), germanische (F. Kauffmann); ferner für die Religion Chinas (O. Franke) und Japans (H. Haas), der Naturvölker (Afrika C. Meinhof, Amerika K. Th. Preuss, Australien W. Foy, W. Müller-Wismar, Indonesien H. H. Juynboll). Gelegentlich sollen in zwangloser Folge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über slawische und russische Volksreligion (L. Deubner), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), in der Medizin (M. Höfler) und der Philosophie (M. Wundt). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr., Postamt 13, Gottschedstr. 9 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3, erbeten.

Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands)

By **Gerald Camden Wheeler**, London University

(Continued)[1]

G. SOI

34. Some 12 miles west of the village of Faleta in Alu, with which we found the *nitu* Dudueri is particularly associated, the island of Gaumai is reached, separated by a very shallow strait from the Alu mainland. On the north side lies the village of Gaumai. Going slightly north of east along the northern side of Alu island for about two miles, the river Soso Kanegana is reached. 100 yards east of this lies the hill Soia, on which are the various places connected with a *nitu* known as Soi; and near it the hill called Diki. Here the Alu shore faces the island of Bougainville, which is clearly visible with the mountains rising up in the interior.

35 We will begin by giving a paraphrase of the Tale of Soi, based on the original text as it was dictated by the Mono-Alu-man Bitiai.

The Tale of Soi

Soi was an orphan. All the people of Diki set to work at making canoes. When Soi used to come out of the house where he lived with his *tete*[2] Lime, the people would utter *poele*[3]

[1] See in this *Archiv* XV p. 24—58.

[2] *tete* denotes in *latu*-kinship a woman of two generations back (see above p. 28): in blood-kinship *tete* = "grandmother" (p. 31).

[3] *poele* denotes a grossly insulting (generally sexual) expression: as a verb = "to use *poele* against one".

against him. He would weep and go in and tell his *tete*. She told him to go and find a *firong*[1]-tree and bring it back. "That's it", she told him, when he had done so, and they adzed it. Again they *poele* him. "Keep quiet", she said to him.

Next day she told him to bring back *asama*-leaf: he did so and she told him that was what she wanted. Next day she told him to get planks; he did so, and they adzed them.

He drilled holes, and put *asama*[2] through them. So it went on. He brought back wood for the *afarai*[3] of the canoe; he and his *tete* made *afarai* in the house.

Next day they drilled holes, and put *asama* through.

When the people's canoes were ready they called for caulking; and brought back clay to caulk their canoes. Again they did *poele* Soi.

His *tete* told him to go and get *tita*[4] for her to see. He did so; and she saw that it was what she wanted. Then they put the end pieces on the canoe; and the end-ornaments.

The men of the village caulked their canoes, using clay. Soi and his *tete* used *tita*.

Then they set to work to make *sorau*.[5] The men used *kafako*.[6] Soi went forth. He saw a tree lying in the sea: on it was some *avesolo*[7], which had rotted in the sea: there was a *kaliso*[8] which

---

[1] Wood used for making planks of a canoe.

[2] *asama*, a creeper used to tie the planks of a canoe together.

[3] Certain planks.

[4] The fruit of a creeper from which is made the paste used to-day for caulking canoes. It hardens to an exceedingly strong and water-tight substance.

[5] *Sorau* is the flat hand-net used to-day in Alu for fishing on shallow reef-water. It has to be done by a party of men who ring round the fish (see below p. 323).

[6] *Kafoko* is the sun-dried skin of a banana-like tree called *leao*. Used to-day to make bands to carry loads on women's backs.

[7] *Avesolo* is the name of a creeper from whose bark fibres are got from which the native twine used in net-making is made.

[8] A fish with projecting teeth.

had got its teeth caught in the *avesolo*-fibre. Soi brought back the *avesolo* and *kaliso* together, and showed them to his *tete.*

"That's it", said she. He brought more home. They peeled the bark and rolled the fibres, and wove a net.

Their canoe was now water-tight.

They fetched bamboo for the *aulu*[1] of the *sorau.* The others used *eala*[2] wood. Soi's was the right kind of *aulu.*

Again they did *poele* Soi.

"Which is your place? When we all go forth to-morrow, what will you do?" said they.

His *sorau* and canoe were now ready.

The men made offerings to *nitu* for their canoes.

The name of Soi's canoe was Minomino.

The people decided to have a race: it was held next day.

All the canoe's but Soi's broke up (owing to the clay softening): his won.

They asked him what there was about his canoe.

Then they went off in it to fish. The fish broke through the men's *sorau* (which were made with *kafako*), but Soi's held strong.

They asked him about it. The chief took it from him for himself.

Next day they again went fishing near an island. They left Soi to keep hold of the canoe while they went off (along the reef).

He saw a *fuoto*[3] dart into a hole in a rock. He grasped at it and let go the canoe, which was drifted away by the wind. The men did *poele* him.

"Let two go and swim after it", said they. Two went off, and were eaten by the sharks.

"Let three go", said they; three went and were eaten by sharks.

Then four went, and were eaten. Then five; then six; then ten.

[1] The *aulu* of a *sorau* is the curved upper part of the frame-work.

[2] *eala*, a brittle species of wood

[3] A kind of fish.

Then said the men: "Come on! we will all go together; if some of us get caught, at any rate some will reach the canoe."

They all swam off; but were all eaten by the sharks. Soi was now left by himself, and wept in misery.

The sharks came up to him. "Do not weep", said they. "We have spared you (or, We're sorry for you). We have killed all the men who did *poele* you. Fear not. Stand on our backs; we will lie close together, and take you home."

Soi did so. They gave him a conch-shell (*siburi*) to blow. They took him where he pointed the way home.

The women heard the winding of the *siburi*, and got food ready for their husbands. Soi went on blowing the *siburi*.

"Where is the canoe? we don't see it", said the women.

The sharks put Soi ashore. Mabuala, the reef-passage (*matana*)[1] at Diki was full of sharks.

Soi bade them wait while he got them betel.

"The sharks have killed your husbands", he told the women: "I am going to take you for my wives."

"You are a worthless fellow: our husbands are worshipful men", they answered.

"Well, wait and see", said he.

He gave betel to the sharks, who went off.

The wives waited and waited; then Soi married them. There were no men left. He stayed at Diki, and became the Great Chief of the place.

36. Such is the Tale of Soi. Like the tale of Dudueri (p. 53 above) it has every appearance of referring to a once-living person, and one of the Old Alu stock (see p. 24 above): it belongs to Alu, Mono, Fauru (that is to the present range of the Mono speech), but not to Buim (Bougainville).

---

[1] *Matana* denotes a canoeable passage through coast-reef: it also = "door of a house", and "eye".

The present writer while staying at the village of Gaumai made a visit to some of the places connected with Soi, in company with four natives of Gaumai.

The sea about the mouth of the river Soso Kanegana was very shallow and discoloured by the mud brought down by this river in the late heavy rains; it was particularly free from coral. About 100—200 yards east of Soso Kanegana we landed among thickly-growing mangroves, clambering through them till we reached dry land. There is an opening kept more or less free by a spring of fresh water coming up out of the ground close to the sea. This opening is the *matana* referred to in the tale. It is very likely that the mangroves have grown up to thickly since the destruction of Diki village some 70 years ago. The *matana* is called Mabuala.

Having landed, we came in a few yards to some small coral-rocks. On one the writer laid a stick of tobacco, and a native laid a betel-nut and pepper-bean. This was a *fasagi* (p. 39 above) for Soi. Another man spoke aloud that we were only come to take a walk about, and see objects; this was evidently to assure Soi and the other *nitu* that we had no special business, and did not wish to take them by surprise. The fresh-water spring Mabuala comes forth just by this rock.

About 30 yards inland from our landing-place a hill begins to rise steeply to perhaps 300 feet. Going up about 100 feet, on the hill-side Soi's *siing*[1] was to be seen; inside this is Soi's *siburi* (conch-shell), which he brought back with him (see Tale). This was the first time the men with me had been so near the tree.

Round the hill at about the same height is a small cave in the hill-side; we could not go near it for it is *olatu* (holy, sacred, taboo). It is called *Soi sana numa* ("Soi's house"); and

[1] The *siing* is a banyan-like tree, playing a great part in the native folklore.

the ground about is Soi's *famata*.[1] The name of the whole hill is *Soia*[2], that is "Belonging to Soi".

Next to Soia to the south-east is another hill; this is called Diki; and on it there used to be an Old Alu (see p. 24) village of the same name (cp. the Tale).

At the hill-top in the neighbourhood of the cave and tree just referred to is ground where the bones of Old Alu people (whose bodies were first burned) had been buried.

Many *hatahatalina* were seen, each showing such a burial-place.[3] One of these *hatahatalina* marked where the bones of "Ferguson", chief of Gaumai (died about 1905) had been buried after the body was burnt. When the writer came near Ferguson's bone burial-place, a man put a stick of tobacco on it on his behalf, speaking to the following effect:

Mono	*English*
hasagi ga ena Ferguson. Wheeler teleoota.ābu onahareko soa amafotu. bau laiti ena-suaiami.	Here is a *fasagi*, Ferguson. Wheeler has given it to thee. Do you make good the weather and we shall go down. Let not the rain pour down on us.

37. We may now discuss various points relating to Soi in the Tale or in the foregoing Topography.

Diki, the village in the tale, was evidently, as said above, somewhere near the hill Soia up which we climbed. To-day Diki is the name of a hill just by Soia.

Within the last 75 years there was an Old Alu village called Diki hereabouts, which was destroyed by the two Mono chiefs Talakana[4]

[1] One meaning of *famata* is the chief's quarter in a village.

[2] *-a* is a possessive suffix.

[3] A *hatahatalina* is a plant with bright-coloured leaves put over a place where bones (from a body that has been burned after death) are buried. The word is from *hataling*, "to recognize", "know".

[4] The father of Bagara, the chief who drove out the whole of the Old Alu people from Alu, and led to its being settled by the Mono people.

and Moiru. The village of Diki in the Tale was evidently more or less on the same site.

Mabuala, the reef-passage in the Tale, is to-day the name of the spring and passage where we landed.

The name of the island to which, in the Tale, the men went off to fish and were eaten by the sharks is Mamalofu. It was not visited by the writer. It lies some three or four miles north of Gaumai village. Here there is a rock in the sea called Soi; on this rock offerings are made at turtle-hunting (see below p. 331).

Soi brought the *siburi* (see Tale; given by the sharks) from Mamalofu. It was said: *boitalu boi tapoina enaifua ena, ivai iue.* ("Formerly he was always blowing it; now he has gone".) It is now inside the *siing*-tree; the tree grew up and enclosed it. *siing isuala patong. olovanaang au sana siburi Soi.* ("The *siing* has grown up around it; inside lies Soi's *siburi.*") In the lifetime of "Big" Gorai, Kisu (one of the men who went to Soia with the writer) had heard the *siburi;* now it is no longer heard.[1]

There is a rock (it was not pointed out to the writer) called Soia (or Soi) near where Ferguson's bones are buried (see above p. 326). This seems to be particularly *olatu* (taboo, holy) and to be the chief point in the burial ground, which, as we shall see, is also an Abode of the Dead.

The rock at Mabuala (on which we of the party made *fasagi* on landing) is also called Soi's stone. It was on it that he stood and threw betel-stuff to the sharks on landing (see Tale), saying:

Mono	*English*
hasagi ga ena. lehe tia. angfasokuaha. lehe tia. hai-hasagina'nta.	Here is a *fasagi*: go your way: you have brought me: go your way: I have made you a *fasagi*.

[1] This well symbolises the decay in the number and culture of the Mono people.

The point is to be noted that Soi makes an offering to the sharks, such as is made to any *nitu*.

38. The Worship of Soi. Soi and Turtle-fishing. The cult of Soi is now to all seeming almost dead, owing to the general decay in population and culture. Probably too it was never practised by the Mono settlers in Alu as it was by the people they destroyed. Moreover in olden time the village of Diki was close to Soi's places, and must have kept up a constant and living worship. To some extent the Gaumai of to-day carries on this particular interest in Soi, but the Soi cult of to-day is but a shadow of what it must have been.

A. Soi stands in close relation with turtle-fishing. The shallow bay where the river Soso Kanegana falls into the sea, probably owing to the soft muddy bottom, seems to be particularly rich in turtle. This bay is also called Soso Kanegana.

The turtle in Soso Kanegana are Soi's: *palusu sana boo Soi* ("Turtle is Soi's pig"): this must refer only to these particular turtle. Soi's turtle are very big. If a turtle is killed near this river with a lost flipper it is called *Soi*; or said to be *Soi sana* ("Soi's").

B. The following description was made of Soi-worship and turtling:

Mono	*English*
mani fanua amagagana Gaumai. lau amaau Soso Kanegana sana keno Soi. sana boo palusu auia saria Soso Kanegana. lau "tarailapa palusu Soso Kanegana" amaua. ama'nkoti pisu[1] niga[2]. amafose Mabuala. lau amahaio "Ivai Soi onatavenaha palusu, fanailapa palusu" on-	We men (that is, of any place) go to Gaumai. Then we stay by Soso Kanegana, Soi's waters. His pigs, the turtle, are at Soso Kanegana. Then "Let us kill turtle in Soso Kanegana", we say. We take *pisu*[1] and betel-nut[2], and paddle off to Mabuala. Then we put

[1] For a *sisifala* (p. 39).

[2] For a *fasagi* (p. 39).

ang[1] ga Soi. onalehema, enai (= enaai)[2] ga kiniu. onanagati. "andrekoma. anteleahata darami niga. sagu boo ivai emiailapa" enaua ga Soi "defila amailapi?" onaua. "elea" enaua. elea ga onailapi. lau enaua Soi "palusu episa emiailapi" enaua episa ga onalapuri. lau elea boi onatagala male enaaiai Soi "aheau Soi. palusu ga iva amailapa?" onang. "soa" enaua. "Dehila?" onang. "elea" enaua. elea ga onailapi. lau "elua ga emialapu" enaua Soi. elua. elea boi "episa" enaua episa amalapu. palusu kanegana soma sana palusu.[3]

it there. "To-day, Soi, grant me turtle; I shall kill turtle", you[1] say to Soi; you come back. He (Soi) will rock[2] the canoe. You will ask him. "Ye did well in coming here: ye have given me food and *niga*: to-day ye shall kill my pigs", Soi will say. "How many shall we kill?" you ask. "One", he says; and you will kill one. If Soi says "Ye shall kill three turtle" (says he), you will kill three. Then one day you again put the canoe afloat, and Soi will rock it. "Ho there, Soi. Shall we kill turtle to-day", you say. "Yes", he answers. "How many?" you ask. "One", says he. And you will kill one. If Soi says, 'Kill two", then two (you will kill). If one day he says "Three", then we shall kill three. The very big turtle are his turtle.[3]

In this account we seem to have a description of what takes place on any one occasion: his leave is asked to kill turtle in Soso Kanegana, and also he fixes the number to be killed.

The *pisu* for the *sisifala*, and the *niga* for the *fasagi* are put on the rock at Mabuala, already referred to, on which Soi stood

[1] *onang*: the prefix in the 2. pers. sing. here and in the following cases refers indefinitely to "you", "a man"

[2] *ai* (*aiai*): is the action of a *nitu* speaking to the living by rocking a canoe (see III, 17, above p. 43).

[3] Or "His turtle are very big turtle".

when he gave *niga* to the sharks. Probably one man makes the offering on behalf of the party. None of the turtle killed is given to Soi; nor are any more offerings made. The turtle (*palusu*) killed are taken back to the men's village, and a great feast held with all kinds of food.

The turtle in Soso Kanegana are only hunted when a chief bids it, not at anyone's pleasure. A chief will order it when he wishes to make a big feast.

39. I was told that at Soi's place (unlike Duduerì's, see above p. 53) *fasagi* are not made on behalf of a sick man; nor for getting fish; they are made only for catching *palusu*, and (probably less often) for hunting wild-pig.

If it is wished to hunt pig (*boo*), a *fasagi* is put on the rock at Mabuala, and the following is said:

Mono	*English*
fasagi ga ena Soi. mani boo amalapu ivai.	Here is a *fasagi*, Soi. To-day we are going to kill pigs.

Then they go off into the bush.

In turtle-fishing Soi may be worshipped by making a *fasagi* and a *sisifala* in the sea near Mabuala. Both are made together. As the *fasagi* is made there is said:

Mono	*English*
hasagi ga ena. palusu onateleami. amalapu.	Here is a *fasagi*. Give us turtle. We shall kill.

As the *sisifala* is made, is said:

Mono	*English*
"darami ga ena. mani palusu amipeko. tapoina onateleami palusu" (amaing ga Soi).	"Here is food: we want turtle: grant us many turtle" (we say to Soi).

ala amaisang ga kenoa pisu. ala amalau ("Then we throw *pisu* into the sea: then we go off in our canoe").

The following remark was made:

Mono	*English*
Soi nununa darami enaaang. nununa niga enaasu.[1]	Soi eats the soul (*nunu*) of the food: he chews the soul of the betel-nut[1].

On behalf of a sick man (at Gaumai) a *fasagi* would be made at the *sape* of Diing or of "Ferguson" (cp. above p. 40).

Offerings are made to Soi only for turtle (and pig). In this connection the remark was made: "*Soia abu Duduerian hamata biluau*, "Soia (Soi's place) is not like Dudueri's place (that is, Gaumakai: see above p 56ff.).

Soi is also worshipped in turtle-hunting at the rock by Mamalofu called Soi: *pisu* and *niga* are thrown into the sea (see above p. 327).

40. A long way out to sea north-west of Gaumai there is an island called Ausalala (not visited). This is associated with a *nitu* called Sisimino, who is said to be *Soi biluau* ("like Soi").

The turtle about Ausalala are Sisimino's; and so is the sea; just as p. 328 above, Soso Kanegana is called *sana keno Soi* ("Soi's waters"). Sisimino is probably the ghost of a chief, for on Ausalala and Alung okuoku (near it) are a tree which is called his house (*numa*) and another called his *kalofo* (village meeting-house).

If men go turtling about Ausalala they do a *fasagi* and *sisifala* to Sisimino At the same time we saw above (p. 41) that "Ferguson" can be worshipped in this connection: so that Sisimino is evidently a *nitu* whose worship has lost much of its strength. We shall have reason to conclude that Soi is the ghost of one or more chiefs; Sisimino seems to be of the same kind but less important.

The turtling on Ausalala is done on land (*ofoofo*); that in Soso Kanegana (which is under Soi) is done by net in the sea

[1] Cp. above p. 40f.

(*sai*). This arises from the physical conditions; Ausalala, being in the open sea where it may be very rough.

41. We saw above (p. 40) that at Gaumai there are *sape* belonging to the *nitu* Diing and "Ferguson"; and worship is carried on there in reference to turtle-fishing and pig-hunting (p. 41). Soi therefore is not the lord of all turtle: those only in Soso Kanegana bay belong to him. The reason why Soi may be associated with pig-hunting is that this used to be carried on by driving the pigs into a net (*fuoto*)[1]; and, as we shall see, Soi is the first Maker of nets.

Turtle as a whole belong to the Dead (*palusu nitu saria*) (see too above p. 43).

In some respects the rock at Mabuala (p. 325) is like a *sape*, for offerings are made on or near it; but it is not the abidingplace of Soi.

42. Soi and the Dead. A. It was mentioned above that on the top of the hill Soia which was visited is ground where the bones of the Old Alu dead are buried; also those of "Ferguson", the lately-dead chief of Gaumai; near the latter are buried the bones of one of the last of the Old Alu chiefs of Diki. It is clear that since the Mono conquest very few have been buried there of Mono people; the few cases which were told the writer were evidently of people from the villages nearest the hill Soia.

The conclusion seems to be that only those of chief's rank had their bones buried there in the Old Alu days. A native, Baoi, made the following statement:

Mono	*English*
enamate tiong Gaumai sumana eriahatori. eria'nkoti ga sumana dreagalo Soia. lau eriaeli peta. erianafui. suma fafaioiai saria. ga iolatu ga Soia.	If a Gaumai man dies they burn his bones; they take his bones and bring them to Soia. Then they dig the ground, and bury them. They leave the bones there. So that Soia is taboo (*olatu*).

[1] This method is called *tipini: fuoto* also = "the big net used in turtling".

Gaumai is used here evidently as being the nearest representative of Diki, for since the Mono conquest very few bones have been buried on Soia.

The burial-ground on Soia is *olatu* (taboo, holy), and men must not go on it unless to bury bones.

B. This burial-ground is also a Place of the Dead Here are many *nitu*. The old native Baoi said as follows:

Mono	*English*
fanua nitu saria hamata. fanua sumaria erianafui. eriagalo. lau dreanafui. nununa enaau Soia. enationg. enanitu.	It is the abode of the ghosts of men. People bury men's bones; they take them and bury them. The soul (*nunu*) (of a man) stops at Soia; it becomes a man; it becomes a *nitu*.

and

Tiong angenamate sumana eriagalo fanua tapoina. lau erianahui. soa nununa enaau Soia. enanitu. enationg.	When a man dies the others take his bones: then they bury them. Yea, his soul (*nunu*) stays at Soia; it becomes a *nitu*; it becomes a man.

The hill Soia, therefore, is an abode of the Dead, the ghosts of those whose bones are there buried. They can be heard beating their drums. Of these *nitu* Soi is the *lalaafa* (chief, lord). At Soia: *nitu tapoina Soi sana tala. lalaafa Soi*, "All the nitu (at Soia) are Soi's people; Soi is the Chief".

In the same way Tiong Tanutanu is the Lord of the Dead at Koakai (p 46), which is to-day the general abode of the Alu (that is, Mono settlers in Alu) dead; and Dudueri is lord of the dead at Gaumakai (p. 58). But in Dudueri's case Gaumakai has lost its sacredness.

In this respect therefore the three *nitu* Soi, Tiong Tanutanu, and Dudueri are like one another; but only Tiong Tanutanu has preserved his human identity.

The following distinction was made between the three places:

Mono	*English*
Gaumakai mani fanua amibakebakele. Diki[1] Koakai olatu soma. fanua abu irigagana. abu iribakebakele. fufulau samang.	We men go about on Gaumakai. Diki[1] and Koakai are very taboo. Men do not go there; they do not walk about there. We are afraid.

Furthermore it looks as if Gaumakai was associated once with an Old Alu village[2] near (roughly represented by Bakai and Faleta to-day); just as Soia was closely associated with Diki.

Soi is still at Soia. *Bego iuc. Soi au sana Soia* "Bego has gone: Soi is at Soia". This marks an important difference between the two *nitu*. Bego will be treated of below p. 338.

C. Soi as lord of the dead at Soia receives worship together with them.

It will be remembered (p. 325) that at the visit to Soia by the writer and his party, offerings were made to Soi. The writer was told that on going to Soia he must make a *fasagi* there.

Mono	*English*
nitu eriaroroi "O tiong rekona" eriaua, abu drealapu ga tiong (Soi sana talaua).	When the *nitu* see it, they will say "Yes: he is a right man". They (Soi and his people) will not kill the man.

So, too, an offering was made on the writer's behalf on "Ferguson's" burial place (p. 326).

D. On Soi's places there is a general taboo; that is they are *olatu*. Mamalofu, the island, is *olatu*, but men may go on it. The *siing* is *olatu*, and must not be taken hold of. The cave (*kufi*) is *olatu*. The rock called Soia (or Soi) on the hill is *olatu*, and one must not linger near it; this is probably so highly *olatu* as being in or near the burial ground, which is *olatu* and must

[1] Loosely used for Soia.
[2] Called Gaumakai.

not be entered except to bury bones. The whole of the hill indeed seems *olatu*, but the idea centres more especially round certain definite places, as above.

Fanua tapoina abu sasae saria Diki. fufulau saria "Men in general do not go up Diki (that is, Soia): they are afraid."

Diki, the hill near Soia, on which was the Old Alu village, is not *olatu: fanua saria hamata* "it is a place belonging to men".

The *olatu* on Soi's places is therefore far stronger than that on Dudueri's (indeed it has almost disappeared in this case). Soia and Koakai are both *olatu soma* (very taboo). The sacredness (*olatu*) of Tiong Tanutanu is far stronger than that of Soi; this evidently because he is so lately dead. But the attributes of Soi are far more important. The idea of Dudueri's sacredness has practically vanished.

Dudueri and Soi have this, further, in common: they are both Old Alu *nitu*: but they are worshipped as their own by the Mono settlers

43. The Specific Attributes of Soi. The attributes of Soi so far dealt with are common to him and the other *nitu*: he has also important specific attributes which are given in the Tale (p. 321 ff.).

A. The word Soi = 1. an orphan, 2. a commoner, not of chief's rank. The latter meaning is to-day the usual one. Soi is also called a *toniga*, which in to-day's speech "one that has been bought abroad from his parents": as applied to Soi it denotes 'orphan'. The helplessness of Soi and his low standing are shown by this — that the men utter *poele* against him with impunity: his *tete*, Lime, only bids him bide his time. It is in the end the sharks that avenge him by killing all the men.

B. Soi is seen in the Tale to be specifically associated with the whole craft of canoe-making. The whole process is described, and the technical terms of canoe-making are used (*firong, asama, tufala*, etc.). Soi is the first finder of *tita*, the caulking which is used to-day: the other men use clay (*meo*).

Secondly, Soi is the net-maker. The other men use the brittle skin of the *leao.* Again Soi is the finder of *avesolo,* the tough fibre used to-day in net-making; and he is the finder of bamboo for the framework of the *sorau*-net, instead of the useless *eala,* used by the other men.

Soi itano kiniu. itano sorau "Soi made the canoe; he made the *sorau*". The *sorau* is the hand-net used in joint fishing on the shallow reef water; the fish are encircled, each man holding two *sorau* to make up a ring.

Soi also made the *fuoto,* the great net used in turtle-fishing, and also in wild-pig netting. (The latter point shows why Soi should be worshipped at wild-pig hunting.)

Mono	*English*
Soi iporo itano sorau. itano ga kiniu. itano ga fuoto. itanutanu. Bego iporo. ihapori ga darami.	Soi came into being, and he made the *sorau*; he made the canoe; he made the *fuoto.* He was a Maker. Bego came into being, and he made food.

We note in the above the epithet *tanutanu* "Maker (of many things)" is applied to Soi (see above p. 46). Bego is dealt with below p. 338; he also is *tanutanu.*

It was also said that Soi made all Fish and Turtle. He is also evidently the first Finder of the Conch-shell (*siburi*) to blow on.

A point to be noted is that Lime, the *tete* of Soi holds the lore of the *kiniu* and *sorau* and imparts it to Soi: he then puts them into use.

tetena Lime. Lime ihatai kiniu. ihatai sorau "His *tete* was Lime: she showed him how to make the canoe and the *sorau*".

C. Soi is the maker of Fish and Turtle (see B). It is seen in the Tale that the sharks do not attack him; while on the other hand he gave them betel-nut, and to this the term *fasagi* is applied. If then Soi is Lord of Fish and Turtle, the Shark seems to stand in a different relation.

44. The Identity of Soi. In the Tale, Soi becomes chief of Diki. He was an Alu (that is, Old Alu) man, it was said. He belonged to *latu fanapara* (see p. 25), like Dudueri. The whole points to Soi being the ghost of a man (or representing several men); and to his having risen from low rank to be Chief of the Old Alu village of Diki. There is of course no means of fixing how long ago he may have lived. But a philological point perhaps may be taken to point to a very great antiquity. The names in the Tale or connected with it — Soi, Mabuala, Soso Kanegana — are common nouns: 'The Orphan', 'The Spring', 'The Great River'. Diki too is perhaps a common noun: 'The big hill'.

Soi is a *nitu*; that is the same term is applied to him as to the ghosts of dead people. He is now at Soia. It was said:

Mono	*English*
peu boitalu. Bego Tanutanu tapona. soi elea Tanutanu. kiniu ihaporo. sorau ihaporo.	He belongs to times of old. He is of the same time as Bego Tanutanu (see below p. 338). Soi was a Maker. He brought the canoe and *sorau* into being

His identity has been lost. So much is this so that the old man Baoi called him a *nitu talu*, that is, a *nitu* by origin, not a ghost. But this must be taken to be merely an indication that his time and origin are lost in the mists of years. For we cannot but hold on the evidence that Soi is truly a ghost of very ancient date; whose identity is lost.

Dudueri (p. 57) is another such, though of far less importance. And we may surmise that Tiong Tanutanu (p. 46) is on the way to becoming such a *nitu*, though in his case the process will never reach its end owing to the inevitable dying out of the Mono people.

The tale of Soi was said to belong to Mono, Alu, and Fauru, that is to the islands of the Bougainville Straits, but not to Buim. This gives us also a proof of the ethnic unity of these islands.

Soi is evidently, however, peculiarly an Old Alu *nitu*; and in this connection is to be observed how the tale stresses the making of *sorau*, which kind of net is not used in Mono owing to the want of fringing reefs and the deep water all round.

Soi therefore enters into the series of Unidentified Ghosts of which we spoke above (p. 52): he may be called the God of Canoes, Nets, Fish, and Turtle. We now go on to another *nitu* in this series — Bego Tanutanu.

H. Bego

45. Going eastward along the northern coast of Alu for some two or three miles beyond Soia and Soi's places, the northern-most point of Alu is reached, namely Kamaliai: opposite, on the coast of Bougainville, the land juts out southward, making the point called Moaila[1]. These mark places closely connected with a *nitu* called Bego, with whom we shall now deal. He is the *nitu* with the most important attributes known to the Mono-Alu people, and stands at the head of the ascending series with which we have to deal.

46. We shall begin by giving a paraphrase based on an original native text of the Tale of Bego.[2] The text is not always clear and consistent, and in a detailed treatment of Bego must be supplemented from other sources.

The Tale of Bego Tanutanu (Bego the Maker)

They made a garden at Lofang.[3] The elder brother would go and set fire to a *kalola* and sit down so that the ashes fell on him.[4] The younger brother, whose name was Bego, after

[1] On the British Admiralty chart these two names have been wrongly transposed.

[2] Got from Bitiai, from whom the writer got the greater part of his native texts.

[3] Lofang is the name of a stretch of land near Faisi Harbour, at the S. E. extremity of Alu.

[4] That is he would look dirty as if he had been working hard.

working at the garden, would go and wash in the river, comb his hair, and so go home.[1]

"Well! you go strolling about", his mother and father would say to him. But when the elder came back they would my-dear him. He would next day take a cutting and throw it into a hole, and it would sprout out. Then he would set fire to a *kalola* and let the ashes fall on him; and the younger would do as before. Their father and mother would praise the elder again.

Bye and bye the people of another place came to buy food. The elder brother was ashamed and ran away. After they were tired of waiting for him, the younger brother took his father and mother and showed him the other's garden.

The yams had grown wild; the taro-plants had rotted in their holes.

Then he took them to his own garden, where yams, bananas, and taro was rotting for not being eaten.

Then they saw what a garden he (the younger) had. Bego, the younger, was angered and went off into the bush.

"You are *keroai*", said he; and it became *keroai*.[2] To the banana he said, "You are *kalola*"; and it became *kalola*.[3]

He stayed in the bush. Bye and bye an old woman came there. He planted another garden. There came up plenty of yam, bananas, and taro. The old woman and her grandson went, and found his garden.

He spoke to them and they died. He called tham back to life. He told her that whenever her grandson wished she could come and get food, but that the others must not see her. She used to come every day. One day the people followed her, and ate up the garden. He was angered and went over the Fauru.[4]

---

[1] So that he looked clean, as if he had not been toiling.

[2] *keroai* is a wild taro. He cursed the garden-taro.

[3] *kalola* is a kind of wild banana with a very poor fruit, only eaten in times of great stress.

[4] The third big island in the Bougainville Straits.

He made a reef. Then he came back to Kamaliai.[1] He left his footprint in Fauru.[2] Twice he went back to Fauru. He pulled up a reef.[3] He came ashore and pierced a hole with his staff through a rock.[4] He came back to Alu. The men were cutting up pigs.

"Turn into stone", said he. One of the pigs which became stone is called Olavoko.[5]

Only an old woman and her grandson were left.[6]

"Take me with you in a canoe", said he. They had only an old one; but he looked at it and it became new.

So he paddled over to Buim (South Bougainville).[7] There he came upon the *nitu* Funiki. They were wrath with one another.

"Sameai[8] is mine", said Bego.

"It is mine", said Funiki. Funiki hit Bego on the shoulder and drove him away. He went up the hill Funiki[9] and watched Bego.

Bego made the hill Patupatuai[10] to hide himself.

"You are not yet hidden", said Funiki.

Bego went on and pulled out Moaila[11], and this hid him. "Now you are hidden", said Funiki.

Bego walked along the shore.[12] At Kureke[13] he met some children.

---

[1] The northernmost point in Alu; opposite Moaila, in Bougainville.

[2] The footprint is still to be seen at Sinie in Fauru.

[3] Bego was in a canoe which he pushed along; where he put his stick reefs came up (their name is Kombetuai).

[4] The name of this hole is Dokatia Kirikong; near Tomoa.

[5] Olavoko is the name of a rock by the sea at Kamaliai point.

[6] Perhaps the same that used to come to his garden for food.

[7] The text by itself is often not clear or consistent. At some time or other he got rid of the old woman and child.

[8] A district in Buim near Tekurai and west of Tonolei, the deep-cut bay at the south-east extremity of Bougainville.

[9] Near the river Sameai.

[10] A hill near which to-day is the R. C. Mission Station.

[11] A point opposite Kamaliai (see above) in Alu. [12] Going westwards.

[13] A river in Buim, and a village on the shore (the people have now moved from it).

They hailed him: "Hullo! our *tua*, our *tua*", said they.[1]

"What are you talking about? You go and get swollen groin-glands, and go and kill one another", he answered.[2]

He went on. Some more children hailed him *tua*; but he answered as before. He rested at Roai.[3]

The *nitu* Kokoapai[4] came there and saw him. They fought. He broke Bego Tanutanu's *kore* (clay cooking-pot used to-day in Mono, Alu, Fauru, and Buim).

Bego went on. At last he came to Papara.[5] Some children saw him. "Our *tua*, our *tua*, Bego Tanutanu", they hailed him. "Do thou make fruitful our place", said they.

"Yes, I find your words good", said he.

They all went up inland and sat in the *kalofo* (village meeting-house).

"Where are your mothers and fathers?" he asked them.

"Well, we are dying of hunger", said they.

"Well, dear grandchildren, go and get *aroaro* baskets", said he, "and cut leaves and cover them up".

They did so.

"Now take the leaves off", said he, "and look at the food inside."

Then there appeared *pisu* (cakes of taro in cocoanut oil), pig, fish, opossum, and *toa* (a pudding made from nuts).

"Eat on", said he. "Go to your mothers and tell them your *tua* has come."

They went off shouting: "Our *tua*, Bego Tanutanu, do thou make fruitful our place." They came to their mothers.

---

[1] For the meaning of *tua* see above p. 27: roughly it may be translated 'grandfather'.

[2] In the nature of a curse. He would not have anything to do with them.

[3] Roai is a small river in Buim. Here it is the name of a former village on the shore.

[4] Kokoapai is the name to-day of a rock by the river Roai. Kokoapai turned it into a rock of his own accord. So did Funiki (above p. 340).

[5] A place in the district of Siuai (S. W. Bougainville). There was once a village here.

"Throw away that *usiusi*"[1] said the children. "Our own *tua* has produced food. The place is full."

"Who and whence is he?" they answered. "*Kefaia*[2] is our food."

"Well, come and see", said the children.

They found the village filled with *pisu*, pig, and *toa*.

Next day Bego went inland. He spat and called a garden into being. He spat again and bananas and taro came into being.

"Eat ye of that garden", said he.

They went on eating of it, and had no toil. Bego brought forth food for them.

After a time Koriomu[3] heard of this.

"Why do we go hungry?" said his people. "There is plenty of food in Bego's village for the people."

"Oh!" said Koriomu, "is that one a Maker (*tanutanu*)? I am a Maker".

All his people left him and went to Bego's village. Bye and bye they told Bego Tanutanu that Koriomu said he himself was a Maker, and not Bego.

"Wait", said Bego.

At last he bade them go to Koriomu and tell him to come to Bego's place. He came.

"You made this food, did you?" said Koriomu.

"Yes", answered Bego.

"Well, if we were to cook one another on hot stones, you it would be who would get cooked", said he.

"Well then, bring stones: for me hard stones; for Koriomu soft ones", said Bego.[4] They brought them.

---

[1] A wild kind of yam, not eaten to-day.

[2] Either another name for *usiusi*, or a plant like it.

[3] Called a *nitu* belonging to the bush. At this point in the text the men upbraided Koriomu.

[4] They are to have a contest to see who will get cooked on stones and who not. Bego gives all the advantages to Koriomu: soft stones, wood that burns quickly, easily broken bonds.

"Now bring firewood: for me *nie* that burns well; for Koriomu thin sticks", said Bego. They did so.

They lit the fire, they brought leaves. They heated the stones.[1] Koriomu's fastenings were *ketau*-creeper[2]; Bego's was cane-creeper. They raked away the firing and spread leaves (on the stones); for Bego only a few. They cooked the two, leaving them covered up.

In the night Koriomu died: but the *tanutanu*, Bego, came forth as food. He himself appeared in his house, playing the pipes.

When they came to take off the leaves from Bego's heap they found all kinds of food: but they found Koriomu quite cooked.

The people came from all the villages and shared the food. The people of Buka, Tauposa, Burue ate Koriomu.[3] We[4] ate the pig's flesh. That is the end of it.

Gardens came into being: taro came into being: bananas came into being: yams came into being: sago-palm came into being. Bego made fresh water. Bego was the Maker: he became taboo: he became chief.

47. Such is the Tale of Bego. We will now examine certain points therein and matter connected.

Bego's birthplace was Lofang, which is to-day the name of the ground about a point not far north from Faisi harbour. Bego's garden is still to be seen.

A. The motive at the beginning of the tale is the laziness of the elder brother, and the industry of the younger.

When in his anger Bego, the younger, goes away, he turns the garden-plants into wild ones of little use.

Then he undertakes journeys to Fauru and Buim, and in them is the maker of various physiographical features of these

---

[1] Description of stone cookery.

[2] *ketau*, an easily-broken creeper. Bego's fastening was the very strong cane (rattan).

[3] These are all places in North Bougainville. We have a distinction made between people who are cannibals and the others.

[4] That is Alu, Mono, Fauru, and Buim (South Bougainville) people, who are not cannibals.

parts — reefs, the hill Patupatuai in Buim, and as it is expressively put he "pulled out" Moaila, the point in Buim.

Before going over to Buim he turned people and things about Kamaliai into stone: the stone Olavoko mentioned in the tale lies on the shore in the bay which has Kamaliai for its eastern boundary. Hereabouts close by the shore is a group of very big rounded igneous rocks, some piled on others. Olavoko is about 18 feet high and made up of a great split rock with another one lying on top: the piece at the top is the pig (*boo*); the two pieces which carry it are baskets (*aroaro*) with food inside: the other rocks are likewise *aroaro* with food inside. These rocks are all said to have been made by Bego. They stand alone in the bush with no others near of their kind. All are quite different in character to the ground about, which is corallic soil, and make a powerful impression.

Bego is further credited with the physiographical features of Mono, as in the following account:

Mono	*English*
Bego Tanutanu lale irosi ogi Kule ituru ogi sana. ea Mono igaganama dreapanaang. imataele. "hanaroro" iua. "Mono isoku dreapanaang. oge Mono oiafaua ga oigaganaata dreapanaang?" iua "lauma gaganama taginai" iua. itagi aiina Alu. "antoimalau mesola enaaiai ga uling. patu opu enafonu ga ulim". iim ga Mono. oaua ga Mono mesola apeai. patu opu ifonu ga ulina.	When Bego Tanutanu was cutting his mark at Kule, he looked down at his carving. Mono went a long way off. He looked up. "I will have a look", said he. "Mono has got a long way off. Hullo! Mono, why have you gone there a long way off?" quoth he. "Come, come near!" said he. It moved a little nearer to Alu. "As you refused they shall be no sand for you; you shall be full of stones only" said he to Mono. That is why there is no sand in Mono. It is full of stones only.

Mono is about 23 miles from the nearest point in Alu. The tale well describes the essential difference between the two islands: Mono springs from the deep sea and has no fringing reef, and so none of the white sand that edges most of the Alu shore.

At Kule is a small stone or rock (*patu*) on which is said to be Bego's mark (*Bego Tanutanu sana ogi*).

Bego therefore is a physiographical maker.

B. The most important aspect of Bego is that he is the Maker of Food and Household Implements. In the tale he is seen to be a great garden-maker, with powers to turn tilled plants back into wild ones. When finally he comes to Papara in Buim he is asked to make the place fruitful: he produces all kinds of food as eaten to-day for the people who are eating only wild plants (*usiusi, kefaia*), and are dying of hunger. He calls a garden into being by spitting: and gives the people food so that they have no need to toil. Then when an enemy Koriomu has a trial-by-fire with him, Bego rises up and leaves food so that all eat.

Then again we see that he carried with him the clay cooking-pot used in Alu-Mono under the name of *kore,* which gets broken in the fight with the *nitu* Kokoapai. Also the fact that we are told the *efu* (bamboo panpipes) were laid on the hot stones with him seems to point to his having carried them with him likewise.

Bego Tanutanu ifaporo osompeuna darami[1] *sanaka* "Bego the Maker brought into being all food — vegetable or flesh." He is also the originator of household implements (clay-pots, baskets, etc.). In the tale we are told also: *itano ga atele* "He made the fresh water", that is, drinking water.

C. Another aspect of Bego in the tale is that he is the bearer of a culture and has to fight his way in Buim. The first personage, Funiki, with whom he disputes Sameai drives him

[1] *darami* vegetable food; *sanaka* fish or flesh food.

away: so also seems to do Kokoapai. These two are both called *nitu*, and are to-day represented by rocks bearing their names (cp. the rocks bearing Soi's name, above p. 326). Kureke is passed by Bego, who refuses to settle there. It is at Papara that he finally comes to rest, and introduces all his cultivated plants, and finally vanquishes the *nitu* Koriomu and becomes chief.[1] The whole has every appearance of an account of culture-movements, the gaining of the upper hand by a higher material culture. The personages met with by Bego in Buim seem to symbolise various places conquered, or successfully resisting the new movement: they become *nitu*, that is legendary beings.

D. Bego finally settles at Papara: *ilalaafa* ("he becomes the chief"). He is there now — as a *nitu*. Papara is a district east of Siŭai: there was once a village there of this name.[2] At Papara is Bego's place: Bego is (or, rather, was, for there is no village now) seen by Papara men. Bego's place is a piece of ground near the (former) village, and a little way from the shore. He walks about, but anyone seeing him will die. The Papara people hear (or, heard) him playing the *efu* (bamboo panpipes) and singing *ela*. Nobody goes near Bego's place: it is *olatu*: anyone going near it will die.

In Papara is a special kind of *nāme* (sago-palm) known as *nāme Tanutanu* ("The Maker's sago-palm"): it is *olatu* and must not be cut down.[3] It is found only in Papara. Bego uses it for his house.

Bego's Tanutanu's name must not be spoken near his place; but it may be spoken when one is away from it. Bego, I was

---

[1] The motive of the contest by stone-cooking occurs in another tale collected by the present writer called "The men who made canoes", and telling of a journey to the sky and a sojourn there.

[2] Papara is on the sea and the river of the same name. The people only moved from it in the last 15 years or so. They have moved some to Banone, and some to Dakuruai in the Molafe district.

[3] It was described as having a leaf like the *niga* (betel-palm), while its trunk is like the sago-palm (*name*). It was said to be *masimasini*(red).

told, has no worship done to him: this apparently refers to the Mono (and Old Alu) people. It is very probable that the Papara people would worship him.

E. Bego, like Soi, has the epithet *tanutanu* ("The Maker"). In Mono-Alu he is thought of mainly, if not wholly, as the maker of food and household utensils. There seemed sometimes to be a vague idea of the wider attributes of a General Maker connected with him; but it cannot be said that he is really anything beyond the Food and Utensil Maker. In Bougainville, perhaps under other names, he will probably be found to have wider attributes and a normal worship.[1] At the same time even in the Mono-Alu account we see that he modifies and arranges the physiography of these parts.

F. The analogies, and the tale, point to Bego being the ghost of a Chief; or as grouping the ghosts of several chiefs under the one name. He is the leader of a culture-wandering. Though born in Alu he finally settles in Bougainville; and has no worship in his native place. Bego and Soi are both *kanegana soma* (very great). *Bego iue. Soi ăŭ sana Soia* "Bego has gone away: Soi stays at Soia"

He is a *nitu* of the Mono-Alu people; but a name only, without any worship or any bearing of the life of to-day. Yet he has the widest and most important attributes of any of their *nitu*: and is the nearest approach to an All-maker which is to be found among them.

Bego is the culmination of the Mono-Alu series of *nitu*, which began with the Identified Ghosts of dead kinsfolk.

We have to mention one more, namely Bunosi, but he is of far less importance, and is associated especially with Fauru and S. E. Bougainville.

[1] One tale was got by the writer from a Molafe woman describing how Bego made the sea (or a flood).

J. Bunosi

48. Besides Soi and Bego there is one more important *nitu* to deal with, whose tale, like Bego's, describes a culture-wandering, but who has no worship in Mono or Alu, and probably has and had none in Fauru. The name of this *nitu* is Bunosi. We shall first of all give a paraphrase of the Tale of Bunosi founded on the text in Mono speech.[1]

The Tale of Bunosi

A woman of Tarauai[2] had a girl-child called Kafisi: then she brought forth a snake, a he-child. She saw what it was and covered it up under a basket. She would give it food in the basket. When she went up to the garden she would tell Kafisi not to lift up the basket. So time went on. One day she went up to the garden, and Kafisi thought she would look and see what was there.

She lifted up the basket; the snake unwound and unwound, so that the house was filled, and the door was blocked, Kafisi was afraid.

When her mother came back she did *poele* them (see p. 321, above). They wept, and made ready to go.

"Sit on my back", said Bunosi, the snake.

They went off. They came to Faurofo[3]: he sounded it: it was shallow, and he came down again.

They went on and came to Ovau[4]: he went up the Tumai[5] to sound it: it was shallow, and he came down again.

Kafisi threw away her *supi* (bamboo comb worn in the hair) and a pandanus-palm (*pota*) in Ovau.

They went on. Bunosi went up Tonolei[6]: he sounded it the sea tasted bitter and was hot. He came down again. On

---

[1] Obtained from the Mono-Alu-man Bitiai.

[2] Now the name of a stretch of ground in Fauru.

[3] A river in Fauru.

[4] An island near Fauru.

[5] A river in Ovau.

[6] A big bay in S. E. Bougainville.

he went and came to the river Alania.[1] He went up and sounded it.

"Right: you are my river: you are taboo (*olatu*)" said he.

He came down again to the sea, and went on till he came to the Biriaiini[2]: here he dived down.

"Right: indeed this is a place; this is the place (*famata*) for me", said he. "I find it good: I have ended my wanderings." He dived down.

His sister Kafisi stayed on land, at this place called Somapaubohoa.[3] When she wanted fire Bunosi said "Let fire come", and it came into being.

"Now I want food", said she.

"There are gardens over there; if you go you will see them", said he. Then she brought back food from there.

"Do you look out, lest men see you and take you away", said he. "I am not a man and cannot watch over you."

She went again and again and got food. The women of that place, when they saw her, kept quiet about it.

The Chief one day saw her. "So it's you who take the food", said he. He took hold of her. The heavens thundered, and Bunosi heard.

"Ah! a man has seen my sister", said he.

The Chief fixed a time to meet her.

"You will go away, sister; that is what I always say", said Bunosi.

The Chief came to meet her, and took her with him. He showed her to his head wife (*ansana numa*), who welcomed her.

Bye and bye the other wives (*auai falalafana*) told her she must have her own garden.[4] The sky thundered and Bunosi heard.

---

[1] In Buim.

[2] A river in Buim. Kafisi threw away a *sararang* (mat made from pandanus-leaves) here. [3] This name contains the word *soma* 'end'.

[4] *saiga*, that is the place where food is grown.

"Alas! poor sister, they are angry with you about a garden", said he.

When she brought him food next day, he told her he knew. When night came Bunosi went up inland and called a garden into being. The other wives came and saw it. Then they told Kafisi she must have her house, and Bunosi heard.

At nightfall he went up inland and called into being a *bisiging* (chief's house, in which the leaves of the roof are arranged in a special way).

Bye and bye the wives were again angry with her, and told her they must have things for themselves.

The sky thundered, and Bunosi heard. He went up by night and called things into being, so that her cooking-house (*aului*) was filled.

All the wives came and saw it and wondered. Then they said they wanted pigs. Bunosi called pigs into being — white, brown-red, and all kinds.

"One of these is called after my mother and me"[1], said he "This one you must not kill; it is taboo (*olatu*)."

Then said the wives, "We want dancing".[2]

The Chief had *efu* (pan-pipes) made; pigs killed; and *pisu* made. They killed the pig called Babautu (Bunosi's name-sake).

"*Soma paubohoa*", said Bunosi. "Thou, Biriaiini, art taboo (*olatu*)."

That pig was left for the dwarves[3], thinking it would be a heavy load for them: but the dwarves easily lifted it.

Bunosi vanished. His sister became Ongoo.[4] Bye and bye she bore a child: she went to a river[5] and bathed. A man who was out shooting fish (with a bow and arrow) shot the child.

[1] Apparently Bunosi gave himself and his mother the name Babautu, and the pig was *olatu* because it bore his name.

[2] Bunosi seems to have refused to agree to this, and Kafisi was angry with him. [3] *mamagoria*; the reference is to a dwarf-folk in Bougainville.

[4] A *nitu* belonging to the Torau district (S. E. Bougainville) whom if a man sees he dies. [5] The Kelekele in Torau.

"Who does not know my own river?" said she. She killed the people who were feasting near. Then she called them back to life, and her child.

Said Bunosi: "Thou, Lafala[1], art taboo (olatu); and thou too, Alania."

49. Looking at its essential details, this evidently is a wandering from Fauru, the easternmost of the main islands in the Bougainville Straits, to south-east Bougainville.[2] We have again, a reference to the physiographical features in the area — the depths of the rivers are referred to, and the volcanic conditions in Tonolei bay.[3] The wanderers carry a culture with them; the bamboo comb and the pandanus mat are mentioned.

Bunosi, the Snake, has the power of making food, pigs, a garden, a *bisiging* house, fire and various things; or in other words introduces them into S. E. Bougainville. His sister marries the chief in these parts, and now haunts them as a *nitu.* So much is to be seen from the tale.

Bunosi is *olatu* (holy, sacred, taboo), but the epithet *tanutanu* ('maker') is not applied to him, as it is to Soi and Bego.

I was told that the tale belongs to Alu, Mono, Fauru, and Lavelai; but the real meaning seems to be that it belongs to Lavelai[4], and the people of this place have told it to Alu, Mono, and Fauru; that is, it is truly a Lavelai Tale.

We are justified in stating that the *nitu* Bunosi is not properly a part of the Mono-Alu series of *nitu.* Geographically, Fauru lies very near the S. E. corner of Bougainville, and it is probable that Bunosi stands in a closer relation to its people;

---

[1] A lake, out of which comes a tributary of the Biriaiini.

[2] It is worthy of remark that I was once told that Bunosi and Kafisi journeyed in a *kahalau*, which is a kind of raft made by tying logs together in a rough boat-shape. Its use seems to have disappeared in Mono-Alu, but in Simbo (Eddystone Island) it was still seen in use for fishing

[3] I do not know whether to-day there are signs of volcanic activity here.

[4] A village in S. E. Bougainville, south from Kieta.

or at any rate that he stood in such relation to the Old Fauru people.[1] He has no worship in Mono-Alu; but at Lavelai he is worshipped, though to what extent was not determined.

Bunosi is now in a lake called Lafala, connected with the Biriaiini river. It and the river he made big enough for him by wriggling about with his body. There is a point in the lake called Somapaubohoa (Bunosi's words, see Tale). South of the Biriaiini the river Alania runs into the sea from out of a lake of the same name: this lake is *olatu*, as Bunosi tried it in his wanderings, but found it not big enough.

Near the mouth of the Biriaiini are two rocks called Kaulagi, and the island of Rautang; to this island Bunosi comes when he wants to walk on land. The place called Lavelai is on a tributary of the Biriaiini: Lavelai men may go fishing on lake Lafala, but before doing so they make an offering to Bunosi. Men other than those of Lavelai, apparently, may not go fishing on lake Lafala. The offering is made so that Bunosi may leave the lake while fishing is going on; he goes into a river called Alai, which flows into the lake.

50. Strictly speaking, the series of Mono-Alu *nitu* ends with Soi: but Bego must be included, though he no longer is in Alu; for he is given definite attributes by the Mono-Alu people. Bunosi is a *nitu* of much less importance, and hardly can be said to belong to the series.

We conclude finally that all the *nitu* (except Ialele) with whom we have had to deal are the ghosts of human beings, however much their identity may have been lost sight of in the passage of time.

We shall now refer to some *nitu* who perhaps must be held to be in their nature other than ghosts of men.

---

[1] The Old Fauru people were in great part driven out of Fauru by Mono conquerors, about the same time as the conquest of Alu.

K. Sakusaku. Ome.

Sakusaku

51. There is a species of *nitu* called collectively and individually Sakusaku. They are many (tapoina): *peu kufi abaang* ("they are in caves in the bush"): *loai* ("they are wild"): *abu tiong sana nitu* ("they are not the ghosts of men"): they come into being *(poporo saria)* in the bush. They are in Mono, Alu[1], and Buim. They are somewhat like men and talk like men. *nitu paitena* ("it is an evil *nitu*"). *darona paipaite* ("their sight is bad"). They have long hair, and if they want to see, they must take it off their faces. They have arms and legs, the arms being very long: at night their bodies shine like fire.

Maito tiong onaroro enagagausu sana onafata onafulau: "If you see a man who shines, you must go away, and you have grounds to fear."

They have no *famata* (settlement, village). They are different from Ialele (see above p. 49ff.).

In one account it was said they make people sick, and if they go inside a house the man will die. Another account said they did not make men sick; but that they take away a baby's soul *(nununa kui)* to the cave where they live; and then the child left behind is for ever crying. Then a *tiong dondoro* (43f.) is called in, and they give him beads.

Mono	*English*
"Sang nitu[2] enaroroi. natugu tatai sanaata" enaua ga apana kui. lau sana nitu tiong dondoro enagagana abaang. lau enaroroi Sakusaku. "Koe maito oi'nkoti tauii. tatai sana" enaua nitu. enalehema nitu lama enaua	"Let your *nitu*[2] see to it: my child keeps on crying," says the baby's father. Then the Seer's *nitu* goes into the bush: he sees the Sakusaku. "Hullo! you have taken the child: it keeps on crying," says the *nitu*. The

[1] This of course implies Fauru also.

[2] *sang nitu*: the nitu especially associated with a *tiong dondoro* (p. 43 f.).

"peu ga 'nau. hairoroiamaata. Sakusaku i'nkoti" enaua. enaua tiong dondoro "lau onagaloama tauii" enaua. ala enagagana male nitu. "'nto tauii. iafaua ga oimeraiama?" enaua. ala enagaloiama. lama enahaio[1] numaang saria sape kui 'nkanaua. "somanana pisu atuaiina kore tano" enaua ga nitu. enatano batafa pisu. ala enasisifala. ala enatatai ga natuna nununa. ala enasoma. enaivu tauii. enasoma tai. Sakusaku andrea'nkoti.

nitu comes back and says: "It is there; I have been and seen it; the Sakusaku has taken it, it says". Says the Seer, "Go then and bring back the child," says he. Then the *nitu* goes again. "Give me the child; why have you taken it away?" it says". Then he brings it back. Then he puts it[1] in the house on the baby and its mother's bed. "It is done. Make *pisu* in small cooking pot," says the *nitu*. The woman makes the *pisu*. Then she makes a *sisifala*; then she unwraps the child's soul. That is all. She hushes the baby. Its crying stops. It is the Sakusaku that take it.

The Sakusaku seize the child's soul *(nunu)* when the mother has gone out to the garden to work and leaves the child.

Ome

52. Another kind of *nitu* is called Ome. They are only seen by a Seer (*tiong dondoro*). Some are like *fanua rekona* (ordinary men): some are like the children they affect. They are not ghosts of men. They were also described as having short fingers and toes (or none), and no nails, a very flat nose, and no ears. They are found in Mono and Alu, and are many: they are *nitu paitena* (evil *nitu*). Unlike the Sakusaku, they have their settlements (*famata*).

One such settlement[2] is on the island of Magusaiai just off Alu: it is a hole in the ground in the bush. They seem to take the *nunu* of children.

[1] wrapped in leaves. [2] Not seen by the writer.

Tauii Ome enaona paitena tauii "When an Ome takes a child, the child becomes a weakling": its head wobbles and it cannot walk properly[1], it becomes idiotic and cannot talk properly. So it grows up. There was one such child at Fosiai, an Alu village. The Ome takes the child by laying hold of it and saying, "*sagu tauii*" (my child). *Tauii enaome* "The child becomes an Ome". The child is taken while in the mother's womb.

A woman who is not with child conceives if she eats of the nuts on certain trees growing near the Ome's pit, and brings forth an *Ome* (*enahapori Ome batafa*). A woman already with child will likewise on eating these nuts bring forth an Ome-child (*tauii Ome*). The Ome have also a place in Mono.

So too if a child is eating near the Ome's place, and lets a little of the food drop, the Ome takes this (*Ome drea 'nkoti*) and, wrapping it in a leaf, will work on it (*tano*): *ea tauii enaaofo enamate* (The child will fall sick and die). But it can be saved by a *tiong dondoro*, who will go to the Ome's pit and get back from the Ome the bit of food which the child let drop: this seems to be done through the medium of the Seer's *nitu* (one or more), to whom an offering is made at the pit. That the offering it not to the Ome seems probable from what is said by the Seer to the Ome:

Mono	*English*
'nto maang tauii apasana ammoleeta. bau amalapuang.	Give us the thing left by the child whom ye are injuring. Do not make us kill you.

Again, if a child falls from a tree near the Ome's place, the Ome may take his *nunu*. At Gaumai, the writer met the man Kalola, of weak intellect. Kalola had fallen as a boy from a tree near the Ome's place, and his *nunu* was taken by the Ome. The following account was given of what happened:

[1] And it may have a six-fingered hand or foot.

Mono

Aanana tapoina irihahana. irisae abaang iriroroi ga siing. "Aria. taraanee" reua "malei tarona." ianee ga Kalola. anee sana. anee sana. lau isoku loganaang. i'nkoti ga alolo. itakoputu. isololo. lama imate petaang. imate. eo sana. aanana tapoima drefulau. "apana bau enalapuita" reua. irifotuma. iua ga Kapena "Bila, natung isololo. imate" iua ga Kapena. isae ga Bila. lau isoku. iroroi ga Kalola. "Oge. maha natugu mateeta" iua. irimeraiama irisumeiama. irifasoku famataang. irieevai iritao[1]. irifarefareko. iome. iboboleo. nitu irisauni ga nununa. irigalo meaang, au sana boi tapoina. iome. toona ipaite. areai rekona ipausi. abu tatano sana. itiong paitena boi tapoina. boitalu soma Mono sana fafung poro rekona. tiong rekona isololo. iboboleo. iua. isoma.

English

Several children went shooting birds with bows and arrows. They went into the bush and saw a *siing* tree. "Come on, let us climb it," said they, "for opossums." Kalola climbed up. He went up and up. When he got to the top, he caught hold of a creeper, which broke, and he fell. Then he lay dead on the ground. He died and lay there. The other children were afraid. "His father will beat us," they said. They came home. "Bila, your son has fallen down and died," said Kapena (a child). Bila went there. When he got there, he saw Kalola. "Alas! my son is dead," said he. They took him (Kalola) back, carrying him. They brought him to the village. They set to work on him. They rolled him[1]. They restored him. He became an Ome: he lost his mind. The *nitu* had taken his *nunu*; they had taken it to their pit. There it is always. He became an Ome. His head went wrong. Proper speech left him and he could not make it He became a

[1] *tao* denotes the operation of rolling a man on heated leaves, so that he comes back to his senset.

sick man for ever: sick then and now, a crank. A long time ago he was born aright in Mono; he was a proper man. He fell and lost his mind. It has been said: it is ended.

Besides the *tao* process on this occasion the following happened before Kalola's *nunu* came back:

Mono

igagana Kalola apana. igaloama ga feli. ifatori. ala ifoku. "Kalola ē" iua. Kalola nununa tiga aba itabe ("ūū" iua) igagana. isoku hamataang nununa Kalola. feli irule. "sokuuta nununa" iriua. isoma. isoku ulinaang. isoma.

English

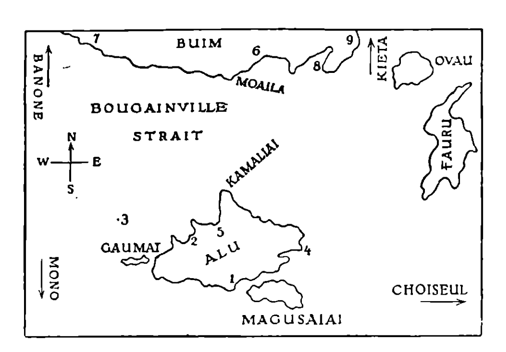
Kalola's father went and got fire, and lit it. Then he sang out: "Ho Kalola!" he said. Kalola's *nunu* (soul) answered from the bush (it said *ūū*). It came. Kalola's *nunu* reached the village. It scattered the fire. "His *nunu* has come back" they said. That was the end. It came to his body: that is the end.

This was done at *lafilafi* (towards sundown). Kalola seems to have been looked on as having really died; and was mourned. It would seem too that though the *nunu* is back, it is permanently disabled.

With the *Ome* our account of the *Nitu* of the Mono-Alu people is at an end. There are no others of importance. In conclusion, it may be observed that though at the beginning (p. 33) a division was made between *nitu* of human origin and those that are not ghosts, yet the fact that 1. Some Ialele are said to be ghosts of men (p. 49); 2. *Sakusaku* and *Ome* have a grotesque human appearance; 3. that the very ancient ghost Soi was called a *nitu talu*; all this suggests that perhaps after all we may hold all *nitu* to be originally Ghosts, and that those

stated not to be such are merely very ancient ghosts, or represent an earlier race. It will be remembered that in the Tale of Bunosi the dwarves or pigmies (*Mamagoria*) are referred to in Bougainville.

53. Rough Sketch to show the Places mentioned in the Tales of Dudueri, Soi, Bego and Bunosi (all the data are only very roughly approximate).



3 mm = 2 Knots or Sea Miles.
Kamaliai is Latit. 6°57′S, Longit. 155°43′E (Greenwich).
Buim is the Mono name for South Bougainville.
1. Gaumakai (Dudueri).
2. Diki, Soia; 3. Mamalofu (Soi).
4. Lofan; 5. Olavoko; 6. Patupatuai; 7. Papara (Bego).
8. Tonolei; 9. Lavelai (Bunosi).

Die eherne Schwelle und der Thorikische Stein

Von O. Gruppe in Berlin

R. Büttner hat (Neue Jahrb. XIV 241 ff.) die alte Ansicht, daß der Schauplatz des 'Oidipus auf Kolonos' im Nordwesten des Hügels zu denken sei, gegen Sworonos, der ihn in den Südosten versetzt hatte, zu verteidigen versucht. Läßt sich auch gegen die neue Vermutung nicht einwenden, daß Antigone dann die Altäre des Poseidon und des Prometheus gesehen haben müßte, und noch weniger, daß die Akropolis, nach der sie (v. 14) ausschaut, für sie und Oidipus hinter dem Eumenidenhain lag und wahrscheinlich den Hintergrund der Bühne bildete, so ist doch die früher fast allgemein, z. B. von Schneidewin vertretene Ansetzung an sich weit wahrscheinlicher und durch die Auffindung einer Schlucht im Südosten des Hügels nicht erschüttert. Ist demnach das Hauptergebnis Büttners wohl richtig, so gelangt er doch im einzelnen zu Schlußfolgerungen, die nicht ohne Widerspruch bleiben dürfen. Soweit dabei geologische, topographische oder solche Fragen in Betracht kommen, bei denen es sich nur um die Erklärung der Dichtung handelt, wird die Berichtigung wohl von anderer Seite erfolgen; auf einige religionsgeschichtliche Fragen einzugehen hält aber der Schreiber dieser Zeilen sich für verpflichtet; denn sind auch die von Büttner bekämpften Ansichten großenteils nicht zuerst und jedenfalls nicht allein von ihm vertreten worden, so kleidet Büttner doch die Begründung seiner neuen Deutungen in eine so schroffe Polemik gegen ihn, daß sein Schweigen als stilles, durch die Macht der vorgebrachten Gründe erzwungenes Eingeständnis ihrer Richtigkeit gedeutet werden müßte.

Die eherne Schwelle

Die eherne Schwelle, deren das vom Scholiasten erhaltene Orakel gedenkt, wird nach ziemlich allgemeiner, auch von Büttner geteilter Annahme an zwei Stellen der Dichtung erwähnt. In der Antwort des ξένος auf Oidipus' Frage heißt der Teil des Eumenidenhaines, in dem dieser steht und der demnach auf der Bühne sichtbar gewesen sein muß, (57) χθονὸς τῆσδε χαλκόπους ὀδός, ἔρεισμ' Ἀθηνῶν. In der Tat liegt kein Anlaß vor, den χαλκόπους ὀδός von dem χάλκεος οὐδός zu trennen, denn nach allbekanntem Gebrauch der griechischen Dichtersprache kann ein einfaches Beiwort durch ein zusammengesetztes vertreten werden, dessen zweiter Bestandteil der lebhaften Sprachphantasie des Dichters durch den auszudrückenden Gesamtbegriff nahe geführt wird. Wie Euripides ein κῶλον oder ein ἴχνος ταχύπουν nennt, weil beide in ihm die Vorstellung des Fußes erwecken, so kann unser Dichter die eherne Schwelle zu einer erzfüßigen gemacht haben, wenn er mit ihr die Vorstellung eines Fußes verband. Daß er dies wirklich getan hat, zeigt der Zusammenhang: nach Büttner freilich soll ἔρεισμα gleich πέδον Ἀθηνῶν sich nur darauf beziehen, daß der Kolonos dieselbe Kalkdecke hatte und denselben Göttern gehörte wie die Akropolis. Aber eine geologische Belehrung ist hier unangebracht; ἔρεισμα heißt 'Stütze', und wenn es selbst 'Boden' bedeuten könnte, würde der Kolonos nicht schon wegen der Übereinstimmung der Steinart oder der auf ihm verehrten Götter ἔρεισμα Athens heißen. Vielmehr ist Athen hier wie so oft in weiterem Sinne gebraucht; es entspricht dem τῆσδε χθονός des vorhergehenden Verses und erklärt, warum die Schwelle χαλκόπους genannt wird. Sie galt als Fuß oder Stütze des athenischen Landes. Wie eine so seltsame Vorstellung entstehen konnte, müssen wir nicht fragen. In der Geschichte der religiösen Ideen gibt es zahlreiche derartige Rätsel, deren Wort uns höchstens einmal der Zufall einer glücklichen Kombination sagen wird. Gleich die nächstverwandte Bezeichnung, 'Nabel der

Erde', die von Indien bis Italien zahlreichen heiligen Stätten und Gegenständen beigelegt wird, ist ihrer Entstehung nach dunkel. Bis ein Zufall die Lösung bringt, muß es in solchen Fällen genügen, die Überlieferung so auszulegen, wie es die Sprache und der Zusammenhang gebieten.

Zweitens nennt der Bote in dem Bericht von Oidipus' Tod (1590) *τὸν καταρρήκτην ὁδὸν χαλκοῖς βάθροισι γῆθεν ἐρριζωμένον*. Allerdings muß hier der *ὀδός* außerhalb des Spielplatzes liegen, und ein Szenenwechsel ist unwahrscheinlich. Am einfachsten erklärt sich der Widerspruch durch die Annahme, daß an der ersten Stelle das ganze Eumenidenheiligtum nach seinem wichtigsten Mal, an der zweiten dagegen nur dieses selbst gemeint ist. Ebenso bezeichnet z. B. *ὀμφαλός* sowohl das ganze delphische Heiligtum wie den Nabelstein. Es liegt daher sehr nahe, auch diese Schwelle, die als eine in die Tiefe führende Treppe von ehernen Stufen oder als deren Ende vorgestellt zu sein scheint, der ehernen Schwelle des Orakels gleichzusetzen. Daß der *ὀδός* hier *γῆθεν ἐρριζωμένος* heißt, steht vielleicht damit in Beziehung, daß er Stütze des athenischen Landes genannt wird.

Eine Erklärung findet die Beschreibung des Boten durch die längst damit verglichene Stelle Hesiod Theog. 811 *ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδὸς ἀστεμφής, ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς, αὐτοφυής*. Hier trennt die eherne Schwelle den Tartaros von der übrigen Welt ab. Wie so oft ist die an einer Kultstätte herrschende Vorstellung zu einer kosmischen verallgemeinert. Schwerlich war es gerade die Einrichtung des Heiligtums auf dem Kolonos bei Athen, die den theogonischen Dichter oder seine Quelle zu seiner Erfindung veranlaßte. Zwar muß dieses, wie sich ergeben wird, bereits im Anfang des VII. Jahrhunderts unter den attischen Heiligtümern eines der angesehensten gewesen sein; aber dann tritt es bis auf Sophokles zurück. Die Vorstellung von der ehernen Schwelle der Unterwelt wird vielmehr durch eine andere berühmtere Kultstätte beeinflußt sein, bei der man über

eine eherne Schwelle in die Unterwelt hinabstieg. Da Kulte dieser Art im V. und wohl auch im VI. Jahrhundert nicht mehr — wenigstens in Attika nicht mehr — gestiftet wurden, so ist der Hadeseingang am Kolonos wahrscheinlich in einer Zeit eingerichtet worden, da Attika ganz unter dem Einfluß der Nachbarlandschaften stand. Am nächsten liegt es, das Vorbild in Boiotien zu suchen, das auf die ältesten Kulte Attikas den größten Einfluß hatte und von wo auch Oidipus nach dem Kolonos gelangte. Aber nach dem Muster der Oedipodioniae Thebae ist das Kolonosheiligtum wohl nicht gegründet worden; in der frühen Zeit, in die es zurückzugehen scheint, war Theben nicht so bedeutend als die Städte an der boiotischen Ostküste; und hier, in Tanagra oder dem benachbarten Aulis, scheint die Heimat der koloneischen Kulte gesucht werden zu müssen. Nach einer tanagräischen Erzählung war Kolonos der Vater der Ochne, die den Eunostos liebte und, verschmäht, ihn verleumdete (Plut. qu. Gr. 40). Die Liebesgeschichte mag jung sein, die Namen sind es aber nicht. Eunostos erinnert an die den Schiffern gutes oder schlechtes Wetter sendende Artemis von Aulis, der Iphigeneia fallen sollte; in der Nähe wird ein Kolonos gelegen haben, auf dem ein Birnbaum (ὄχνη) stand wie auf dem athenischen Kolonos (κοίλη ἄχερδος, Soph. OK 1596). Und eben hier in Aulis soll sich auch eine eherne Schwelle befunden haben, die angeblich vom Zelte Agamemnons stammte (Paus. IX 19, 7).

Daß der χάλκεος οὐδός in der Dichtung kosmische Bedeutung erhielt und praktisch in den Abzweigungen der Kultstätte nachgeahmt wurde, zeigt, daß ihm eine sakrale Bedeutung zugeschrieben wurde. Aber diese braucht nicht ursprünglich gewesen zu sein. Vielleicht war die eherne Schwelle zunächst nur ein Schmuck; als ein solcher wird sie an Prachtgebäuden in der ältesten Literatur oft erwähnt. Wenn die Himmelstür, an der Tag und Nacht sich begegnen, eine eherne Schwelle hat (Hesiod Theog. 749), so kann dies noch an die alte Vorstellung von dem Verschluß des Tartaros anknüpfen. Aber einen χάλκεος οὐδός hat auch der

Palast des Alkinoos (η 83; 89), der deshalb ebenso wie die des Zeus (Α 426; Ξ 173) und des Hephaistos (ϑ 321) χαλκοβατὲς δῶ heißt. Plinius Nat. hist. XXXIV 13 sagt allgemein *Prisci limina etiam ac valvas in templis ex aere factitavere* und erzählt, dem Camillus sei ein Vorwurf daraus gemacht worden, *quod aerata ostia haberet in domo.*

Es ist deshalb nicht wahrscheinlich, daß die kosmische Vorstellung in diesem Falle früher vorhanden war als die Veranstaltung an der Kultstätte; das schließt aber nicht aus, daß nachträglich jene auf den Kult zurückgewirkt hat. Wenigstens in die Schilderung, die Sophokles von der ehernen Schwelle im Kolonos gibt, sind Züge gemengt, die aus der Beschreibung der Tartarosschwelle stammen. Sophokles braucht nicht geradezu auf die Hesiodeische Theogonie Bezug zu nehmen, denn, wie Hom. Θ 15 ἔνϑα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός wahrscheinlich macht, handelt es sich um eine traditionell fortgepflanzte, feststehende Schilderung des Einganges zum Tartaros. Aber für die Deutung der Sophokleischen Verse, denen wir uns jetzt wieder zuwenden, kommt wenig darauf an, ob sie in direkter oder nur mittelbarer Beziehung zu Hesiod stehen; die Beziehung selbst ist sicher. Γῆϑεν ἐρριζωμένον ist nicht anders zu deuten ist als ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς, αὐτοφυές. Damit fällt Büttners Erklärung, der in dem χαλκοῦς ὀδός eine natürliche ‚Erzstufe' sieht, deren Äderchen den Vergleich mit Füßen oder Würzelchen nahe legten. Sie ist auch an sich unhaltbar. Sie berücksichtigt erstens nicht γῆϑεν und zweitens können χαλκόπους und ἐρριζωμένον nicht heißen 'von Erzadern wie mit Füßen oder Würzelchen durchzogen'. Mit Unrecht vergleicht Büttner die παγαί ἀργυρόριζαι der Stesichoreischen Gorgonis; hier handelt es sich nicht um Adern eines Gesteines, sondern um den Fluß, dessen silberne Wurzel der Berg ist. Trotz der Malachitspuren, die Büttner gefunden haben will, ist übrigens das Vorkommen von Kupfer am Kolonos sehr zweifelhaft; die Behauptung eines Scholiasten (v. 57), daß es dort einst Kupferbergwerke gegeben habe, scheint aus dem χαλκόπους er-

schlossen. Sollte aber wirklich dort eine kupferhaltige Schwelle gewesen sein, so müßte man annehmen, daß eben sie den Anlaß gab, die Vorstellung vom Hadeseingang auf den Kolonos zu übertragen.

Der Thorikische Stein

Der Thorikische Stein wird nur in zwei Versen des Oidipus auf Kolonos erwähnt, die, wenn man eine Selbstkorrektur von M einsetzt, so überliefert sind:

ἐφ' οὗ μέσου στὰς τοῦ τε Θορικίου πέτρου
κοίλης τ' ἀχέρδου κἀπὸ λαΐνου τάφου,

wie auch der Scholiast gelesen hat. Die Rede ist von Oidipus; Beziehungswort zu ἐφ' οὗ ist der vorher genannte κοῖλος κρατήρ. Aber das ergibt einen unmöglichen Sinn: Oidipus kann nicht zugleich auf oder an der Mitte des κοῖλος κρατήρ, am Thorikischen Felsen und am hohlen Birnbaum stehen, und die letzte Bestimmung 'entfernt von dem Steingrabe' ist ganz unverständlich, da der Bote doch nicht annehmen kann, der Chor wolle wissen, wo Oidipus nicht war. So verkehrt aber auch dieser Sinn ist, so beruht der Text doch wahrscheinlich nicht auf bloßem Schreibfehler, sondern ist erst durch Korrektur aus dem nicht mehr verstandenen Richtigen entstanden. Sophokles schrieb nämlich, wie längst erkannt ist, ἀφ' οὗ μέσος στὰς, und erst ein Abschreiber, der sich der Konstruktion μέσος ἀπὸ . . καὶ (ἀπὸ) nicht erinnerte, machte ἐφ' aus ἀφ' und μέσου aus μέσος. Der Bote will Oidipus beschreiben, wie er dasteht mitten zwischen dem hohlen Krater, dem Thorikischen Felsen, dem Birnbaum und dem steinernen Grabmal. Der durch die Änderung der beiden Buchstaben gewonnene Text ist einwandfrei. Die drei hier genannten Örtlichkeiten sind sonst zwar nicht bezeugt, aber das kann nicht befremden, da die Botenerzählung, in der sie stehen, überhaupt die ergiebigste Quelle für die Topographie des Kolonos ist. Wir wissen daher auch nicht, wer in dem λάινος τάφος begraben war; aber gewiß war es nicht, wie Büttner glaubt, Oidipus, der noch gar nicht begraben ist und dessen Grab, wie die Dichtung andeutet, auch

später nur eine Kultperson oder doch eine kleine Anzahl kannte, deren Kenntnis auf Theseus zurückgeführt wurde. Am ersten denkt man an Kolonos, dessen Reiterstandbild, wenn die Überlieferung v. 59 richtig ist, auf dem Theater zu sehen war. Gar keinen Anstoß würde der Thorikische Fels erregen, auch wenn der Name nicht deutbar wäre; er ist es aber obendrein. *Θορίκιος* kommt offenbar von *θορικός* oder *θορικόν* und dieses von *θορός*, geht also mittelbar auf die Wurzel (*θῡ* nach Brugmann) zurück, die griechisch lautgesetzlich als *θορ* oder *θρω* erscheinen muß. Die Zwischenformen sind nicht etwa erschlossen, sondern überliefert.

Ganz anders freilich urteilt Büttner; ohne Angabe von andern Gründen, ja überhaupt ohne jede Begründung hält er die Ableitung von *θορεῖν* 'schon' sprachlich für unmöglich. Gleich ist ihm *Θορίκιος* überhaupt unmöglich, und er setzt mit kühner Änderung für *τοῦ τε θορικίου* ein *τοῦδε θοὐρκίου*. Die Verse sollen wohl den Oidipus schildern nahe dem hohlen Krater, an welchen, nämlich diesen Schwurstein, hingetreten er sich setzte, welcher (d. h. immer noch der hohle Krater) die Mitte bildet zwischen dem hohlen Birnbaum und dem steinernen Grab. Wenigstens glaube ich nach längerer Überlegung diesen Sinn der Änderung richtig erraten zu haben; wie Büttner sich seinen Text mit den Konstruktionsgesetzen des Griechischen oder überhaupt irgend einer Sprache und mit dem poetischen Zusammenhang vereinbar denkt, das zu erraten ist mir nicht gelungen. Auf das Relativum *ἐφ' οὗ* soll — nicht als Beziehungswort, sondern als zweite Apposition — *τοῦδε* folgen, und über diese zweite Apposition hinüber soll sich auf die erste (*μέσου*), der Vers *κοίλης τ' ἀχέρδου κἀπὸ λαΐνου τάφου* beziehen. Aber schlimmer noch als der Grammatik ergeht es bei dieser Änderung dem Sinn. Alle Bedenken, die gegen die Schlimmbesserung der Handschrift geltend gemacht wurden, erheben sich in verstärktem Maß gegen diese auf ihr fußende und sie fortsetzende Vermutung. Denn nun ist nicht mehr bloß der Schluß des zweiten Verses, beide Verse sind be-

deutungslos für den Chor, den es nicht interessiert, zu erfahren, wo der auch ihm wohl bekannte κρατήρ steht, sondern was Oidipus tut. Unerfindbar ist auch, wie der κοῖλος κρατήρ ein ὄρκιος πέτρος genannt werden kann.

Wenn demnach der Thorikische Stein auf guter Überlieferung beruht, so erhebt sich die Frage nach seiner Bedeutung. Θρώσκειν, von dem der Name mittelbar abgeleitet ist, hat außer der ursprünglichen Bedeutung noch die spezielle 'bespringen' und die Zwischenglieder θορός und θορικός werden sogar in der erhaltenen Literatur ausschließlich mit Beziehung auf Samenerguß und Samen gebraucht. Θορικόν wäre also die Stätte des Samenergusses und θορίκιος πέτρος entweder der dazugehörige Stein oder vielleicht der Stein, der die Männer zu θορικοί macht. Der Name könnte sich erstens auf einen Mythos beziehen. Der Schol. Lykoph. 766 berichtet: ἄλλοι δέ φασιν ὅτι καὶ περὶ τοὺς πέτρους τοῦ ἐν Ἀθήναις Κολωνοῦ καθευδήσας ἀπεσπέρμηνε (nämlich Poseidon) καὶ ἵππος Σκύφιος ἐξῆλθεν ὁ καὶ Σκειρωνίτης λεγόμενος. Ähnlich wurde von manchen der Name des thessalischen Poseidon Petraios erklärt; vgl. Schol. Pind. Pyth. IV 246 οἱ δὲ ὅτι ἐπί τινος πέτρας κοιμηθεὶς ἀπεσπερμάτισε, καὶ τὸν θορὸν δεξαμένη ἡ γῆ ἀνέδωκεν ἵππον πρῶτον, ὃν ἐπεκάλεσαν Σκύφιον. Ohne Frage kann nach Poseidons θορός die Stätte θορικόν genannt sein. Zweitens könnte die Wiederherstellung der geschwächten Zeugungskraft, die sich die Männer von dem Steine versprachen, diesem den Namen θορίκιος eingetragen haben. Verwandter Art scheint die salaminische πέτρα Εἰρεσία (Schol. Aristoph Ἱππ. 785; Suid. Σαλαμῖνος; Bursians Jahresber. 137, 259) gewesen zu sein, die vermutlich die Salaminier in den scherzhaften Ruf ungewöhnlicher Virilität (Aristoph. Ἐκκλ. 38) gebracht hat. Eine Bestätigung könnte darin gefunden werden, daß neben der Εἰρεσία — das stark gekürzte Scholion Ἱππ. 785 läßt allerdings nicht erkennen, in welchem Sinne — die ἀγέλαστος πέτρα genannt wird, auf der Theseus vor dem Abstieg in den Hades gesessen haben sollte. Da dieser Abstieg sonst auf dem

Kolonos lokalisiert ist, könnte es auch dort wie in Eleusis, auf das sich das Scholion zunächst zu beziehen scheint, einen 'lachlosen Felsen' gegeben haben, der mit dem *Θορίκιος πέτρος* identisch oder doch so nahe verbunden war, daß die Erwähnung des die nämliche Leistungsfähigkeit steigernden Steines zugleich ihn nennen ließ. Doch dies bleibe dahingestellt. Drittens wäre möglich, daß der Name zugleich auf eine mythische Begebenheit und auf den vermeintlichen Heilzauber des Steines hinweisen sollte. Die Griechen pflegten Legenden zu erfinden, welche die vermeintliche Wunderkraft der heiligen Stätte entweder begründen oder doch exemplifizieren und beweisen sollten. Wir bleiben im Rahmen dessen, was in vielen andern Kultstätten nachweislich geschehen ist, wenn wir annehmen, daß der häßliche Poseidonmythos eben zu dem Zweck erfunden wurde, um die Wirksamkeit des Sprungsteines zu illustrieren.

Alles das paßt gut zusammen; indessen fehlt es nicht an Spuren, die nach einer andern Richtung weisen. Der Name des von Poseidon gezeugten Rosses ist nach den Lykophronscholien Skyphios oder Skeironites. Mit dem ersten Namen ist, soweit ich sehe, im Kreis der Kulte und Mythen des Kolonos nichts anzufangen und nach Schol. Pind. Pyth. IV 246a, schol. brev. Verg. Georg. I 12 gehört er überhaupt nicht dorthin, sondern nach Thessalien. Skeironites dagegen oder, wie Servius Verg. Georg. I 12 ihn nennt, Skyron führt nach zwei Stätten, an denen ebenso wie auf dem athenischen Kolonos von Theseus erzählt wurde. Auf Skyros sollte Theseus durch Lykomedes vom Felsen gestürzt sein, von den Sk(e)ironischen Felsen den Sk(e)iron, der hier die Fremden ins Meer stieß, selbst ins Meer gestürzt haben. Sehr wahrscheinlich hängen die beiden Namen Skyros und Sk(e)iron oder vielmehr Skiron, was auf Vasenbildern allein bezeugt und jedenfalls das Ursprüngliche ist, auch etymologisch zusammen. Der Wechsel des Vokals erklärt sich wie bei *μόλιβδος*, *βίβλος* und andern wohl daraus, daß der Name von einem Stamm, der *υ* bereits als *ü* aussprach, zu andern gelangte, die, noch an der

alten Aussprache *u* festhaltend, den gehörten Laut nicht besser als durch ihr *i* auszudrücken wußten. Derselbe Wechsel findet sich bei σκίρος, σκῦρον, was eine bröckliche Masse zertrümmerter Gips- oder Kalkfelsen bezeichnete, und wahrscheinlich ist eben nach diesem Wort sowohl die Insel wie die megarische Felsküste, auf der Skiron gehaust haben soll, genannt worden; ein solches weißes Kalkgeröll muß auch den ἀργῆς κολωνός (Soph. OK 670) bedeckt haben, wo er nicht bewaldet war. Der Name σκίρος scheint aber, wie die in diesem Punkte übereinstimmenden Sagen von Skyros und den Skironischen Felsen vermuten lassen, mit dem Gebrauch zusammenzuhängen, daß von dem weißen Felsen Menschen sprangen oder gestürzt wurden. Vielleicht war sogar ursprünglich die megarische Sage der skyrischen insofern noch ähnlicher, als auch in ihr Theseus herabgestürzt sein sollte. Schenkl, der die aus diesem Ritual herausgesponnenen Mythen gesammelt hat (Festschr. für Benndorf 14ff.), stellt wohl nicht mit Unrecht auch Theseus' Sprung ins Meer, von dem die Sage von der Tötung des Minotauros erzählt, in diesen Kreis; und es ist schwerlich ein Zufall, daß auch Theseus' Vater Aigeus sich vom Felsen herabstürzt. Die Annahme liegt nicht fern, daß Theseus in den zum weißen Felsen gehörigen Legenden einst fest wurzelte. Daß die Skironsage in der überlieferten Form, in der Theseus den Frevler vom Felsen stürzt, nicht alt sein kann, ist ja ohnehin sehr wahrscheinlich: auch später hat sich die Erinnerung an einen guten König Skiron erhalten, die kaum aufkommen konnte, nachdem die Sage von dem Siege des Theseus über den Räuber Skiron durchgedrungen war, und daher wohl älter als diese und deren Original ist. Als drittes Beispiel des Sagentypus ist dann die Kolonoslegende anzusehen: die Sage von dem Absturz des Theseus vom σκῦρον am Hadeseingang konnte einen Dichter des VI. Jahrhunderts zu der Umdichtung veranlassen, daß hier der zum Landesheros gewordene Held in die Unterwelt hinabgestiegen sei.

Diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit erhoben durch einen Zug der ältesten uns erreichbaren künstlerisch geformten

Theseussage, nämlich der argivischen Sage vom Raube der Helena: hier verrät Hekademos, der Eponym der an den Kolonos grenzenden Akademie, den nachsetzenden Dioskuren den Aufenthalt der Helena. Die spätere Sage, die Theseus während der Einnahme von Aphidnai im Hades weilen läßt, kann natürlich nicht erzählen, daß auch dieser Held gefangen genommen wurde; aber in dem argivischen Lied fand der Zug wahrscheinlich wirklich dies Ende. Athen wurde erobert, vermutlich vom Kolonos aus, wo die Dioskuren in der Nähe ihres Freundes Hekademos ihr Lager aufgeschlagen haben werden; wenn nicht schon in Aphidnai, fiel der Landeskönig jedenfalls in seiner Hauptstadt den Feinden in die Hände. Den frevelhaften Räuber mußte die Strafe ereilen, und diese knüpfte der Dichter, der den Hekademos doch gewiß nicht ohne Grund eingeführt hatte, am besten an die alte Kulttradition von dem Felsensturz des Theseus, die man am σκῦρον des Kolonos erzählte. Theseus' Tochter von Helena war nach dem argivischen Lied wahrscheinlich Iphigeneia; jedenfalls muß diese in einer argivischen Lokaltradition erhaltene Sagenform über das Ende des VII. Jahrhunderts hinaufreichen, da sie der seitdem feststehenden Sagenchronologie widerspricht und deshalb von den jüngeren Dichtern nur ausnahmsweise berücksichtigt ist.

Wahrscheinlich hat noch eine andere argivische Dichtung Iphigeneia als Theseus' und Helenas Tochter gekannt: das Lied vom Troerkrieg. Die spätere noch Homer unbekannte Sage, die Iphigeneia zur Tochter Agamemnons macht und — poetisch sehr wirkungsvoll — den Vater das eigene Kind schlachten läßt, weiß freilich auch dies furchtbare Opfer zu erklären; allein Agamemnons Jagd steht außerhalb des Zusammenhangs der alten Sage und gibt sich dadurch als Ersatz für ein unverwendbar gewordenes Motiv zu erkennen. Dieses liegt in der argivischen Sage fast unverhüllt da. Bei einem Artemisfest hat Theseus Helena geraubt; die Göttin zürnt, weil das im Frevel gegen ihren Kult gezeugte Kind noch am Leben ist, und so muß als erstes

Opfer des wegen Helenas Ehebruchs entbrannten Krieges ihre eigene Tochter fallen. Das ist nicht minder poetisch als die uns geläufige Sage; aber gewiß folgte der Dichter nicht bloß seiner freien poetischen Einbildungskraft, sondern knüpfte zugleich an Kultustraditionen an, wenn er das Opfer und damit die Versammlung der Griechen nach Aulis verlegte. Schon vorher wird man hier von dem Opfer der Jungfrau Iphigeneia an Artemis erzählt oder der Artemis Iphigeneia Jungfraun geopfert haben.

Nur wurden diese wohl nicht geschlachtet, wenn es galt, Meeresstürme zu beschwichtigen. Zwar läßt die Dichtung auch in diesem Fall die Tötung gelegentlich durch das Opfermesser erfolgen: Polyxena wird geschlachtet, weil Achilleus' Geist widrige Winde sendet. Euripides *῾Εκ.* 38 f. hat dies wahrscheinlich einer älteren Quelle entlehnt; trotzdem verbürgt diese Parallele nicht die Echtheit des Zuges von Iphigeneias Tötung am Altar, da Achilleus in der heroischen Dichtung ein Held ist, dem ein Opfer nur nach der Weise der Heroenopfer dargebracht werden konnte. Natürlicher ist, daß zur Beruhigung des Meeres das Mädchen ins Meer versenkt wird. So wird in der von der Dichtung nicht so umgestalteten Enalossage die Jungfrau wirklich als Opfer für Amphitrite ins Meer geworfen, und in mehreren andern Mythen, in denen Mädchen oder Frauen vom Felsen ins Meer gestürzt werden, läßt sich als Zweck des zugrunde liegenden Ritus mit hoher Wahrscheinlichkeit die Beschwichtigung des Meeres vermuten (Griech. Myth. und Religionsgesch. 843, 3). Auch daß Leukothea sich vom Felsen Moluris in die Fluten wirft, wird an ein Opfer anknüpfen, das an dieser Stelle durch Absturz eines Mädchens dargebracht wurde. So bestand auch der Ritus, an den die Sage von Iphigeneias Opferung anknüpft, wahrscheinlich darin, daß ein Mädchen vom Felsen gestoßen wird. Auch Ochne, deren Sage wahrscheinlich aus der Überlieferung des Artemisheiligtums von Aulis frei herausgesponnen ist, stürzt sich vom Felsen. Der megarische Felsen, von dem Leukothea gesprungen sein soll, ist wahrscheinlich identisch mit dem, von welchem Skiron

der Sage nach seine Opfer stieß; jedenfalls gehörte er zu demselben Steilufer, das, wie aus der Skironsage zu folgern ist, *σκίρος* hieß; und denselben Namen scheint der Felsen bei Aulis geführt zu haben, von dem man die Jungfraun hinabstieß; vgl. Schol. Il. IX 668 L: *οἱ δὲ ὁμωνύμως δύο Σκύρους φασίν· ὅτι περὶ Αὐλίδα ἡ Σκῦρος* (ähnlich Townl.). Wahrscheinlich war es die Bezeichnung der Steilküste, die den größeren Hafen von Aulis gegen das Meer deckt; eben hier, auf der die beiden Häfen trennenden Halbinsel oder auf dem gegenüberliegenden Ufer, wird ursprünglich Iphigeneias Opferung vollzogen sein. Mit Skyros ist ihr Name auch später verbunden geblieben; nach der Insel dieses Namens, die demnach wie der Kolonos eine Nachbildung des Heiligtums von Aulis besessen haben muß, soll Achilleus Iphigeneia gerettet haben (Duris bei Schol. Il. XIX 326 B, Townl.); und wenn der Dichter der Ilias (IX 668) dem von Achilleus aus Skyros geraubten Mädchen einen aus Iphigeneia gekürzten (Lykophr. 323; schol.) Namen, Iphis, gibt, so tut er dies offenbar, weil Iphigeneia und Skyros in der Sage zusammenhafteten. Auch nach dem megarischen Felsen des Skiron ist Iphigeneia vielleicht übertragen worden, wenigstens wollten die Megarer ihr Grab besitzen. Aber auch abgesehen von dieser dritten Parallele ist es sehr wahrscheinlich, daß die Jungfraunopfer, die dem Iphigeneiamythos zugrunde liegen, in vorhistorischer Zeit auf der zerbröckelten Kalkwand am Strand von Aulis dargebracht wurden. Zwar liegt die Kapelle des H. Nikolas, bei der Ulrichs (Reisen II 38 ff.) das Artemisheiligtum von Aulis wiedergefunden haben will, etwa 20 Minuten vom Hafen entfernt. Aber selbst wenn diese Ansetzung richtig ist, können die Mädchen ins Meer geworfen worden sein; nicht allein ist eine Verlegung des Heiligtums denkbar, sondern es kann auch das Opfer in einiger Entfernung vom Heiligtum vollzogen worden sein.

In diesem Zusammenhang ist es bedeutungsvoll, daß nach einigen Gewährsmännern Herodots (IV 103) die Skythen Schiffbrüchige und gefangene Feinde als Opfer für 'Iphigeneia' vom

Felsen stürzten, allerdings erst, nachdem sie sie durch einen Schlag auf den Kopf getötet. Die Barbaren scheinen hier eine altgriechische, aber in Griechenland selbst untergegangene Sitte konserviert zu haben. Das macht der Name Thoas wahrscheinlich, der ebenso wie Iphigeneia in der Sage mit dem Kult der Artemis Tauropolos oder Tauro fest verankert ist. Nicht überall freilich, wo dieser Name in der alten Dichtung erscheint, dürfen wir ihn als unmittelbar aus dem Kult herübergenommen betrachten: der Aitolerkönig der Ilias führt ihn, weil Thoas (poetische) Bezeichnung des aitolischen Grenzflusses Acheloos ist (Strabo X 2, 1 S. 450). Diese Benennung ist offenbar von der der *νῆσοι Θοαί* (Od. XV 299; Strabo VIII 3, 26 S. 350 a. E.; X 2, 19 S. 458) an seiner Mündung nicht zu trennen, die Strabon, weil sie aus spitzen Klippen bestanden, durch *ὀξεῖαι* wiedergibt, die aber in Wahrheit die Inseln als die 'Schimmernden' bezeichnet. Es ist dieselbe Bedeutung, die *θοός* (älter *θεός*) z. B. in Leukothoe, Leukothea hat. Wie Leukothea sich von dem weißschimmernden Felsen stürzt, so sind wahrscheinlich auch in dem Kultus, zu dem Iphigeneia und Thoas gehören, die Opfer vom weißen Stein hinabgestoßen worden.

Daß auch auf dem Kolonos die Opfer vom weißen Felsen sprangen oder gestoßen wurden, ist um so mehr anzunehmen, als diese Sitte besonders an solchen Stätten geübt zu sein scheint, bei denen man einen Eingang in die Unterwelt zu haben glaubte, wie auf dem Kolonos (Myth. und Religionsgesch. S. 816 ff.). Wie derartige Vorstellungen gewöhnlich, wurde auch diese von irdischen Hadeseingängen auf die große Pforte der Unterwelt im Westen der Welt übertragen (Od. XXIV 11), was dann natürlich umgekehrt die Rückwirkung hatte, daß die Sitte, einen Hadeseingang in der Nähe solcher weißen Steine oder Felswände zu vermuten, sich noch mehr verbreitete. Ein gefährlicher Sturz oder Sprung vom Kolonos war trotz dessen geringer Höhe sehr wahrscheinlich im Altertum, als der Westfuß des Hügels noch nicht durch heruntergeschwemmte Schutt-

und Geröllmassen erhöht war, noch eher möglich als jetzt und ließ sich durch einfache Veranstaltungen nötigenfalls leicht ermöglichen. Natürlich meine ich nicht, wie Büttner mir unterstellt, daß Oidipus von dem Felsen heruntergesprungen sei; ebenso wie die Seelen der Freier in der Odyssee konnte er an ihm vorbeigehn.

Wurde von dem weißen Felsen auf dem Kolonos gesprungen, so liegt es nahe, das Thorikon, nach dem der Thorikische Felsen heißt, als 'Sprungstätte' zu deuten. Zwar haben, wie bemerkt, θορός und θορικός an den wenigen Stellen, an denen sie vorkommen, die sexuelle Bedeutung, aber bei der etymologischen Durchsichtigkeit der Worte konnte es kaum fehlen, daß sie daneben auch in dem ursprünglichen, allgemeineren Sinne gebraucht wurden. Auch Thorikos, der attische Demos, war wahrscheinlich nach dem Sprungstein genannt. Hier war Kephalos zu Haus, der in unglücklicher Liebe zu Pterelas vom weißen Felsen herabsprang (Strabo X 2, 9 S. 452). Wahrscheinlich im Anfang des peloponnesischen Krieges, als Athen politische Beziehungen zu Akarnanien und den vorgelagerten Inseln anzuknüpfen suchte, wurde der Ahnherr der Kephaliden dem der Kephallenen gleichgesetzt und sein Felsensprung an den berühmten Leukadischen Felsen verlegt, von dem auch später zur Sühne der Stadt Verbrecher herabgestürzt wurden, und wo die jüngere Sage Sapphos Felsensturz lokalisierte; es kann aber nicht wohl bezweifelt werden, daß in der Geschlechtssage der Kephaliden Kephalos von den weißen Klippen östlich von Thorikos ins Meer sprang.

Es bieten sich demnach zur Erklärung des Thorikischen Steines zwei Wege, die anscheinend gleich gangbar sind, und es fragt sich, welcher der richtige ist. Wahrscheinlich sind es alle beide. Es ist eine in der Religionsgeschichte immer wieder entgegentretende Tatsache, daß die Institutionen dauerhafter sind als die Vorstellungen, die sich mit ihnen verknüpften. Der Sprungstein selbst bietet ein interessantes Beispiel für diesen Satz. Wir haben gesehen, daß man von ihm Jungfrauen hinabstieß, um das Meer

zu beschwichtigen; die Verbrecher, die vom Leukadischen Felsen gestoßen wurden, sollten die Gemeinde nach Strabon entsühnen, aber in der Sage springen Sappho und Kephalos von eben diesem Stein, um ihren Liebesgram zu vergessen. Natürlich ist auch das nicht freie Erfindung; vermutlich dachte man sich am Fuße des weißen Felsens, am Eingang der Unterwelt, das unterirdische Wasser der Vergessenheit. Wirklich erhoben sich in Magnesia die Felsen, von denen die *ἄνδρες ἱεροί* sprangen, am Lethaios. Wenn der *θρόνος τῆς Λήθης* (Apollod. ep. 1, 24), der Felsen (Panyas. fr. 9 Kink.), auf dem Theseus und Peirithoos in der Unterwelt sitzen, wie es scheint, von einem Dichter frei nach jenem Felsen erfunden ist, auf dem sie nach der älteren Tradition vor ihrem Abstieg gesessen haben sollten (Myth. u. Religionsgesch. 608, 4), so war auch der weiße Felsen auf dem Kolonos ein Stein der Vergessenheit. War somit die Vorstellung vom weißen Stein mit der der Lethe eng verbunden, so war es begreiflich, daß Liebeskranke an ihm Heilung suchten. Aber auch damit ist die Bedeutung des weißen Steines für das altgriechische Leben noch nicht erschöpft. Eine zweite Kephaloslegende, die Sage von der Tötung seiner Gattin Prokris, weist darauf hin, daß man vom weißen Felsen sprang, um sich von unschuldig vergossenem Blut zu reinigen, d. h. um gewissermaßen seine Schuld in Vergessenheit zu bringen. Dagegen wurden in Delphoi und andern Orten Verbrecher hingerichtet, indem man sie vom weißen Felsen springen ließ. Töpffer (Rh. M. XLIII 145) und ihm folgend Dümmler (Kl. Sch. II 140) und Glotz (*L'ordalie dans la Grèce primit.* S. 40ff.) glauben Spuren entdeckt zu haben, die darauf führen, daß der Sprung auch als Gottesurteil diente.

Bei solcher Wandelbarkeit des Zweckes ist es nicht befremdlich, daß der Name *Θορικός* geschwächte Männer dazu führte, auf dem Stein einen Versuch mit der Herstellung der geschwundenen Virilität zu machen. Die Legende selbst bestätigt es, daß in Thorikos auch derartige Wunderkuren vorgenommen wurden, denn Prokris, die Ahnfrau der dort angesessenen Kepha-

liden, befreit Minos von einem Übel, das ihm den geschlechtlichen Umgang unmöglich macht. Am Ende des VII. Jahrhunderts scheinen die vermeintlichen Heilerfolge den Kephaliden großes Ansehen verliehen zu haben; ein Geschlecht im thessalischen Phylake, an dessen Kultstätte ebenfalls Impotente Heilung suchten, hat sich damals an Thorikos angeschlossen. Denn Iphiklos, den die Nostoi (fr. 4) Sohn des Kephalos nennen, ist wahrscheinlich in der thessalischen Sage der erste Geheilte gewesen, dessen wunderbare Genesung die später in Phylake geübten Zauberkuren begründen und erklären sollte. Der Birnbaum, in dem das für die Manneskraft des Iphiklos verhängnisvolle Messer gesteckt haben sollte (Eust. zu Od. XI 292 S. 1685, 33), ist daher gewiß in den Kuren von Phylake wichtig gewesen. Wahrscheinlich schrieb man ihm eine aphrodisische Wirkung zu. Noch ein von Haupt Herm. 1870, 355 herausgegebenes Gedicht nennt den Birnbaum wohl mit Rücksicht auf seine priapeischen Eigenschaften *Bacchi minister*, sonst sind diese jedoch früh vergessen, und Plin. Nat. hist. XV 56 weiß nicht, woher gewisse Birnen *Veneria* heißen. In älterer Zeit scheint man aber das Bild der 'Hera' in Argos deshalb aus Birnbaumholz gefertigt zu haben (Paus. II 17, 5), weil dieser Baum oder seine Frucht angeblich die menschliche Fortpflanzungsfähigkeit begünstigt. Das Bild sollte aus Tiryns stammen, wo das Heraion, wie die Ausgrabungen lehren, im VII. Jahrhundert erbaut worden ist: wahrscheinlich hat Pheidon auch hier den Kult seiner Göttin auf einen älteren aufgepfropft und gleichzeitig das alte Idol nach Argos entführt. Die hier durch Hera (und vermutlich Zeus) verdrängten Gottheiten werden keine anderen gewesen sein als die beiden, auf welche die berühmteste tirynthische Sage, der Mythos von der Heilung der Proitiden hinweist. Auch in diese Sagen ist später Hera verwoben, als Erregerin der Krankheit; die heilende Gottheit aber war, wie zahlreiche Parallelformen zeigen, die neben Dionysos stehende Artemis (Myth. u. Religionsgesch. 171). Allein auch sie ist nicht ursprünglich; sie vertritt eine ältere Iphigeneia, wie die im Anklang an

den alten Gottesnamen gebildeten Benennungen der Proitiden, Iphianassa, Iphinoe und vielleicht Iphianeira wahrscheinlich machen. Das in Argos auf Hera bezogene Kultbild stellte also eigentlich Iphigeneia dar; aus Birnbaumholz war es gefertigt, weil neben dem schwarzwurzeligen Helleboros, aus dem der Name des die Proitiden heilenden Melampus geschöpft ist, Birnen hier im Heilzauber verwendet wurden. Diese Kurmethode, die auch den hohlen Birnbaum auf Kolonos und Ochne, Kolonos' Tochter, in der tanagräischen Sage erklärt, hängt wohl damit zusammen, daß der Birnbaum gerade im Alter besonders fruchtbar ist, während anfangs seine Früchte leicht abfallen (Theophr. *φυτ. αἰτ.* II 8,1; 9,3; 11,10; Plin. Nat. hist. XVI. 17). Die Heilung des Iphiklos, die auch auf Melampus zurückgeführt wird, schließt sich genau an die Operation an, die mit dem Birnbaum zur Erhöhung der Fruchtbarkeit vorgenommen wurde. Man stieß nämlich in den Stamm einen eisernen Pflock (Theophr. *φυτ. ἱστ.* II 7, 6f.), der später allerdings durch einen hölzernen ersetzt und mit Lehm verschmiert wurde (vgl. auch Geop. X, 23, 5). Dies letztere hat die Heldensage vergessen; aber es kann nicht bezweifelt werden, daß das von Melampus im Mythos beobachtete Verfahren der an der Heilstätte geübten Praxis nachgebildet war. Zugrunde lag ihr die Vorstellung, daß dieselbe Kraft, die dem Birnbaum die verlorene Fruchtbarkeit in so hohem Grade wiedergab, auch dem impotenten Menschen Heilung bringen müsse.

In der ursprünglichen Sage von Phylake, die man sich den Reklamen unserer Kurpfuscher ähnlich denken muß, hat Iphiklos wahrscheinlich nicht bloß die verlorene, sondern sogar eine ungewöhnliche Fortpflanzungskraft erhalten. Die Sage von der enormen Leistungsfähigkeit des Herakles bei den Thespiaden knüpft wahrscheinlich an den weißen Stein (*ἀργὸς λίθος*, Paus. IX 27, 1) in Thespiai an, den man Eros nannte und an dem vermutlich auch ein Zauber zur Wiederherstellung oder Erhöhung der Manneskraft geübt wurde. Die Heldensage hat die übernatürliche sexuelle Potenz auf Herakles übertragen und natürlich den Zauber, durch

den sie verliehen wurde, gestrichen. In der Ortslegende stand ein anderer Name: da die Thespiaden unter Führung des Iolaos ausziehen, der demnach wahrscheinlich selbst Thespiade war, und da Iolaos Sohn des Iphikles heißt, so ist dieser durch Herakles des Ruhmes einer so ungewöhnlichen geschlechtlichen Leistungsfähigkeit beraubt worden. Denn die Namen Iolaos und Iphikles, Iphiklos müssen in einer alten Lokalsage nebeneinander gestanden haben, da sie in der Heldensage noch in einer andern Brechung zusammen begegnen: Iolaos war nach Hyg. fab. 103 der ursprüngliche Name, den Iphiklos' Sohn Protesilaos führte. War demnach Iphikles der ursprüngliche Held des Thespiadenabenteuers, so bezog sich der Ruhm der Kraft, den sein Name preist und die bei dem thessalischen Iphiklos nach dem Epos in der Schnelligkeit der Schenkel bestand, vermutlich in der älteren Reklamesage auf einen etwas anderen Körperteil. Die Umdeutung lag nahe, wenn Hesychios' Glosse ἶφις ταχύς richtig ist.

Die Namen Iphikles, Iphiklos ergeben zugleich die Grundbedeutung von Iphigeneia. Später wurde sie namentlich als Göttin der Entbindung gedacht, als solche ist sie teils, wie in Hermione und Aigeira, der Artemis gleichgesetzt, teils als deren Priesterin, teils als deren menschliches Opfer gefaßt worden. Aber ursprünglich war Iphigeneia der Name der Heilstätte, wo Männer gewaltige Zeugungskraft zu gewinnen glaubten. Nun erklären sich auch Artemis Tauropolos oder Tauro, in deren Dienst die Heroine Iphigeneia gebannt ist, und die Tauroi, die Bezeichnung des Volkes, in dem sie verehrt wurde. Daß dieser Name nicht etwa einen barbarischen wiedergibt, wird dadurch bewiesen, daß er ursprünglich gar nicht an der taurischen Chersonnes haftete. Vielmehr sind die zum Iphigeneiadienst gehörigen ταῦροι wirklich Stiere gewesen. Dieses Tier sollte wie der Esel eine besonders starke Zeugungskraft besitzen; man wird daher entweder die an der Heilstätte Genesenen Tauroi genannt oder wirklich Stiere gehalten haben, deren Exkremente wie in der späteren Medizin (z. B.

Plin. Nat. hist. XXVIII 262) so wohl schon an den alten Wunderheilstätten als aphrodisisches Erregungsmittel gebraucht wurden.

Die Stätten, deren Zauberkraft sich nach dem Glauben der Zeit so wunderbar an den Männern betätigen sollte, sind aber auch von sterilen Frauen aufgesucht worden. Noch jetzt gibt es im Orient Steine, auf welche unfruchtbare Frauen sich setzen, um Kindersegen zu erhalten (Goldziher in diesem Archiv XIV 308 ff.). Daß einst die eleusinische *ἀγέλαστος πέτρα* zu demselben Zweck benutzt wurde, läßt die Sage von den obszönen Späßen Iambes, die einen (allerdings nicht überlieferten) Gebrauch erklären soll, fast vermuten. Ähnliche Heilmittel wie gegen die Impotenz wurden gegen weibliche Unfruchtbarkeit verwendet, z. B. Teile von Stieren (Plin. Nat. hist. XXVIII 253). So konnte auch Iphigeneia Göttin der Zeugung für beide Geschlechter werden. Bei den tirynthischen Weibern erinnert die *μαχλοσύνη* (Hes. fragm. 28 Rz[2]) noch an die Absicht, in der sie nach der echten Kultsage das Heiligtum betraten. So konnte sich dann die Sitte entwickeln und verallgemeinern, daß die Frauen nach der Entbindung der Göttin dankten, durch deren Gnade sie empfangen zu haben glaubten. Daß später Iphigeneias (und Artemis') Kult auf die Frauen beschränkt gewesen ist, hängt damit zusammen, daß sowohl Männer wie Frauen Abhilfe von den Leiden ihres Geschlechtes vornehmlich von Gottheiten ihres Geschlechtes erbaten.

In welcher Weise der Fruchtbarkeitszauber auf dem weißen Stein geübt wurde, entzieht sich im einzelnen Fall unserer Kenntnis. Wir haben gesehen, daß oft eine Institution die ursprünglich mit ihr verbundenen Vorstellungen überdauert; aber noch länger lebt manchmal der Name. So hat auch der weiße Felsen verschiedene Bedeutungen gehabt; er konnte ebensowohl eine fortlaufende Kalkwand wie einen einzelnen fetischartigen Stein bezeichnen. Von jenem konnte man herabspringen, auf diesen sich setzen; aber es sind auch andere Verfahren möglich, die sich jeder Berechnung entziehen. Nur Spuren in der Überlieferung können hier weiter führen; ohne sie wäre es ja auch unmöglich gewesen, den

seltsamen Knoten der mit dem Sprung vom weißen Felsen verbundenen Vorstellungen aufzulösen. Keine Spekulation, auch keine anthropologischen Parallelen hätten uns diese doch immerhin nicht ganz unbedeutende Erweiterung unserer Kenntnis von der griechischen Religionsgeschichte geben können. Freilich direkt lehrt uns die Heldensage über die alten vergessenen Riten fast nichts; aber der bunte Vorhang der künstlerisch geformten Heldensage läßt sich manchmal leicht aufziehen, und dann entrollen sich Bilder aus einer Zeit, in der noch keine Dichter, keine bildenden Künstler die Heroen und Götter geschaffen hatten.

Göttergaben

Von **W. Fröhner** in Paris

Mehr aus Neugier als aus Bedürfnis habe ich die griechischen *ὀνόματα θεοφόρα* gesammelt, seit langen Jahren, und nicht ohne Ausdauer. Diejenigen zogen mich besonders an, welche den Träger des Namens ausdrücklich als ein Geschenk der Götter bezeichnen. Formen wie *Ἄρειος*, *Ἀφροδίσιος*, *Δημήτριος* sind zwar auch *θεοφόρα*, haben aber nicht diesen speziellen Sinn. Da bei Griechen und Römern so gut als bei den Orientalen Kinderlosigkeit für ein schweres Unglück galt, rief man irgendeine Gottheit an, um das Unglück abzuwenden, und aus dem Namen des Kindes war dann sofort ersichtlich, welche höhere Macht die Bitte gewährt hatte. Mir schien gleich anfangs, daß aus einer Zusammenstellung dieser ungemein zahlreichen Klasse von Namen mancher für die Kenntnis des griechischen Volksglaubens wichtige Punkt ermittelt werden könne, an den die Mythologen nicht gedacht haben, und auch zu denken nicht verpflichtet waren. Meine Voraussicht hat sich bestätigt.

Ich will nun mitteilen, was ich selber gelernt habe. Bei einer Sammlung von Eigennamen verlangen die verschiedensten Gesichtspunkte Aufmerksamkeit. Vielleicht war es ein Fehler, daß ich den historischen und (mit Ausnahmen) den geographischen fernhielt, aber diese hätten doch nur in beschränktem Maße berücksichtigt werden können, denn wer weiß das genaue Alter jeder Inschrift oder die Heimat jedes Namenträgers, der in der griechischen Literatur vorkommt? Ich denke, wenn es auch jemand unternehmen sollte, meinen Aufsatz in diesem Sinne zu vervollständigen, das Resultat würde schwerlich durch etwas Wesentliches verstärkt oder abgeschwächt werden. Das geht aus den fleißigen

Abhandlungen Georg Neumanns (*De nominibus Boeotorum propriis.* Königsberg, 1908) und Ernst Sittigs (*De Graecorum nominibus theophoris.* Halle, 1910) hervor, an denen ich meine Arbeit, nicht ohne Nutzen, noch kontrollieren konnte, die aber einen ganz anderen Zweck verfolgen als die meinige.

An der Spitze der Sammlung stehen die Zwölfgötter:

1. *Ζηνόδοτος, Ζηνοδοτιανός, Ζηνοδότη, Ζηνοδότιον, Ζηνόδωρος, Ζηνοδώρα.*

Διόδοτος, Διόδωρος, Διοδώρα.

Dazu die lokalen Epiklesen: *Βασιλεόδωρος, Ἡραιόδωρος* (in Orchomenos), *Θηβαιόδωρος,* (in Theben), *Κασσιόδωρος, Ὀλυμπιόδωρος, Ὀλυμπιοδώρα, Ὑπατόδωρος* (böotisch und smyrnäisch).

2. *Ἡρόδοτος, Ἡρόδωρος.*

3. *Ποσειδόδοτος, Ποσείδοτος* (überliefert *Ποσήδοτος*), *Ποσείδωρος.*

4. Demeter.

5. *Ἀπολλόδοτος, Ἀπολλωνόδοτος, Ἀπολλόδωρος, Ἀπολλοδώρα,*

Dazu *Ἀβαιόδωρος* (Böotien), *Γαλαξίδωρος, Μανδρόδωρος* (Magnesia), *Πυθόδοτος, Πυθόδωρος, Πυθοδωρίς, Πυθοδωρίδης, Πτωιόδωρος, Πτωιοδώρα, Φοιβόδωρος.*

6. *Ἀρτεμίδωρος, Ἀρτεμιδώρα, Ἑκατόδωρος.*

Mütter, die eine schwere Entbindung hatten, konnten ihre Kinder mit Fug und Recht „Geschenke der Artemis“ nennen, denn sie war die vornehmste Göttin der Geburtshilfe.

6a. *Λητόδωρος* ist fast nur aus Karien und Phokis bekannt. Der im Archiv für Lexikographie XI, 423 zitierte Laetodorus muß dem griechischen Worte fremd sein.

7. *Ἡφαιστόδωρος.*

8. *Ἀθηνόδοτος, Ἀθηνόδωρος, Ἀθηνοδώρα* und wohl auch *Παρθενόδωρος,* worauf Artemis fast denselben Anspruch hat. Bei Pausanias V, 3, 2 erfüllt Athene den Frauen von Elis den Wunsch, gleich Kinder zu bekommen, weil das Land vom Krieg verwüstet war.

9. Ares.

10. Aphrodite.
11. Ἑρμόδοτος, Ἑρμόδωρος.
12. Ἑστιόδωρος.

Also von Demeter, Ares und Aphrodite wurde kein Kindersegen erwartet, noch weniger von Eros. Das steht nirgends geschrieben. Man hatte wohl die Abwesenheit dieser Götternamen mit der Endung -δωρος oder -δοτος bemerkt, aber die Lücke für zufällig gehalten, während sie im tiefsten religiösen Gefühl des Volkes begründet sein muß. Von Demeter verlangte man wohl deshalb keine Kinder, weil sie mit ihrer eigenen Tochter Unglück gehabt hatte. Ares war auch kein guter Familienvater; aber die Übergehung der Aphrodite entzieht sich völlig unserem Verständnis, wenn man sich nicht der Gefahr aussetzen will, moderne Anschauungen dem griechischen Altertum zuzumuten. Aus meiner Liste geht hervor, daß man Hera, Poseidon, Hephaestos, Hermes und Hestia nur um Knaben bat, nicht um Mädchen. Das mag bei einigen wirklich Zufall sein, nicht bei Poseidon und besonders nicht bei Hermes, dem Gott der Palästra.

Von den Gestirnen begegnen uns nur die zwei größten, Sonne und Mond: Ἡλιόδοτος, Ἡλιόδωρος, Ἡλιοδώρα, lateinisch *Heliopaes*, und damit parallel Μηνόδοτος, Μηνοδότη, Μηνόδωρος, Μηνοδώρα. Trotz der Ausbreitung der Astrologie in späterer Zeit, wo jeder Mensch seinen Lebensstern hatte, der mit ihm auf- und unterging, liefern die kleineren Sternbilder keinen Personennamen, nicht einmal Hesperos, was ein schönes poetisches Motiv gegeben hätte. Sie hatten weder Tempel noch Priester und genossen keine Verehrung.

Dagegen ist der Weingott, der sich in zahllosen Διονυσόδοτος, Διονυσόδωρος, Διονυσοδώρα offenbart, außerordentlich beliebt, während die selteneren Formen Διονυσιόδωρος und Διονυσίδωρος, vielleicht auch Ληνοδώρα, sich auf das Fest des Gottes, die Dionysien, zu beziehen scheinen. Im Violarium der Eudocia (943) heißt es von Dionysos: ἴσως καὶ ὅτι παίδων γενέσεως αἴτιος ὁ θεός. Von seinem Gefolge ist niemand am Kinder-

segen beteiligt, weder Silene noch Satyrn, und der Name *Πανόδωρος* kommt nicht vom bocksfüßigen Tänzer, der den Deckel des heiligen Korbes wegstößt, sondern vom Allgott Pan, der in Alexandria einen berühmten Tempel hatte.

Denselben Fall konstatierte ich im Kreise der Heilgötter, von dem alle kleineren ausgeschlossen sind. *Ἀσκληπιόδοτος*, *Ἀσκληπιοδότη*, *Ἀσκληπιόδωρος*, *Ἀσκληπιοδώρα* sind die einzigen Namen, die hierher gehören. Nur auf megarischen Inschriften erscheinen *Μελαμπόδωρος* und *Μελαμποδώρα*, da der alte heilkundige Melampus dort zu Hause war. Den Heros-Arzt, *Ἰατρόδωρος*, hat Usener (*Götternamen*, S. 151) besprochen und zu einer andern Gruppe gestellt; aber *Ἀκεστόδωρος* und *Ἠπιόδωρος* mögen sich auf die schmerzstillende Hand des Asklepios beziehen. Kranke Wöchnerinnen gab es wohl genug, um die Wahl dieser Namen für die Neugeborenen zu rechtfertigen.

Die Mutter Erde schenkt einen *Γάδωρος*; vom Oceanus und seinen Seedämonen und Seeweibchen kommt keine Fruchtbarkeit. Dagegen ist eine stattliche Reihe von Personennamen von Flußgöttern hergeleitet, nicht bloß im eigentlichen Griechenland, sondern in allen Ländern griechischer Zunge. Flüsse heiraten. Ein Gedicht über den *γάμος Ἕβρου τοῦ ποταμοῦ* wurde dem Skythen Abaris zugeschrieben (Suidas, s. v. *Ἄβαρις*): bei Aeschylus Suppl. 1038 heißen die Ströme *πολύτεκνοι*. Daß auch der Skamandros, bei Ilion, für zeugungsfähig galt, beweist die Geschichte vom Jungfernbad, die im 10. Briefe des Pseudo-Aeschines erzählt ist. Es war also natürlich, daß man sich auch Kinder von ihnen erbat. Und so erscheinen denn, außer dem generellen Namen *Ποταμόδωρος* (in Orchomenos) nacheinander: in Attika *Κηφισόδοτος*, *Κηφισοδότη*, *Κηφισόδωρος*, in Böotien *Ἀσωπόδωρος*, *Ἰσμηνόδωρος*, in Akarnanien *Ἀχελωιόδωρος*, im Peloponnes [*Ἀ*]*λφιόδωρος*, in Sizilien *Ἀδρανόδωρος*, in Thrazien *Ἰστρόδοτος*, *Στρυμόδωρος*, in Kleinasien *Ἀμισώδαρος*, *Καϊκόδωρος*. Dabei fehlen nun freilich viele und bedeutende; besonders seltsam ist, daß noch kein Nilodorus nachgewiesen ist, denn die Fruchtbar-

keit des Nils (*fetifer potu*: Plinius, Naturgesch. VII, 33; Solinus I, 51) fiel den Alten am meisten auf. Ein Scholiast (zu Aeschylus *Suppl.* 823) sagt: *ἀρσενογόνον γὰρ τὸ ὕδωρ τοῦ Νείλου* und berichtet, daß Zeus nach dem Genuß des Nilwassers den Kriegsgott Ares erzeugt habe. Eine Inschrift im britischen Museum (Anzeiger des Jahrbuchs 1909, S. 422) ist *Νείλῳ γονιμωτάτῳ* gewidmet.

Ein germanischer Häuptling, Virdumar, rühmt sich, vom Vater Rhein abzustammen (bei Properz V, 10, 41), obgleich „in unserer einheimischen Überlieferung niemals von einem Dämon des Rheins die Rede ist" (Jakob Grimm, Mythologie[2], 567). Auch die Quellnymphen wurden angerufen, um das Haus mit Kindern zu füllen: *Νυμφόδοτος*, *Νυμφόδωρος*, *Νυμφοδώρα*, und auf Bleigewichten römischer Zeit *Καμηνόδωρος*. Dagegen fehlen alle Berggötter, offenbar weil ihnen kein regelmäßiger Kult zu teil wurde. Aber Stadtgottheiten kamen vor, sogar von ganz kleinen Ortschaften wie Keressos in Böotien (*Κερεισσόδοτος*) und Oropos in Attika (*Ὠρωπόδωρος*). Dazu stellt sich in spätester Zeit ein Romodorus. *Ὀγχηστόδωρος* bezieht sich auf den heiligen Hain des Poseidon. Sogar die Insel Delos (*Δηλόδοτος*) ist am Kindersegen beteiligt. Das alles entwickelt sich wie von selbst aus einem einzigen Grundgedanken.

Von der Göttermutter darf man voraussetzen, daß sie zahlreichen Kindern ihren Namen gab. Inschriften und literarische Texte wimmeln von Leuten, die sich *Μητρόδοτος*, *Μητρόδωρος*, *Μητροδάτης*, *Μητροδώρα* nennen. Neben ihr treten dann einige fremde Gottheiten auf: die thrakische Bendis, die auch in Attika verehrt wurde: *Βενδίδωρος*, *Μενδίδωρος* (in Byzantium), *Βενδιδώρα*, und die ägyptische Reihe: *Σεραπόδωρος* (lateinisch *Serapiodorus*); *Ἰσίδοτος*, *Ἰσιδότη*, *Ἰσίδωρος*, *Ἰσιδώρα* mit den ungrammatischen Varianten *Ἰσόδοτος*, *Ἰσόδωρος*, wie man die Göttin selbst *Isopharia* nannte. Was ist mit *Ἰσαιόδωρος* (auf einem Leidener Papyrus) anzufangen? Ist das Wort verlesen oder verschrieben statt *Ἰσειόδωρος* (Gabe des Isistempels)? Zwei andere

ägyptische Götternamen, *Βησόδωρος*, *Βησοδώρα* und *Τρυφιόδωρος* leiten direkt auf das byzantinische *Χριστόδωρος*.

Auch die Schicksalsgöttinnen nehmen Anteil an der Niederkunft der Frauen, und die Wöchnerin bedarf ihrer Hilfe. So bei der Geburt des Herakles, wo die Moiren auf Heras Befehl die Finger verschränken, um die Niederkunft zu verhindern. Daher ein *Μοιρόδωρος*. Aber Musen, Horen und Chariten bleiben fern; sie hatten mit dem Volksleben keine Berührung. Die Siegesgöttin bringt einen *Νικόδωρος*, die Göttin der Hoffnung eine *'Ελπιδότη*; das ist alles, was aus diesem Kreise in unser Thema paßt.

Ich gehe also zur Heldensage über, die begreiflicherweise nur ein geringes Kontingent liefert, da man sich lieber unter den Schutz der Götter stellte als unter den der Heiligen. Die Dioskuren errät man unter den wunderlich gebildeten Namen *'Αναξίδοτος* und *'Αναξίδωρος*, die vielleicht nicht einmal von ihnen herkommen. Herakles (*'Ηρακλεόδωρος*), Aristaios (*'Αριστηόδωρος* in Tanagra), Aias (*Αἰαντόδωρος* in Athen), Leukippos (*Λευκιππόδωρος* und *Λευκιππίδωρος*) sind die bekanntesten, denen sich ein paar obskure Lokalheroen anschließen: Euonymos (*Εὐωνυμόδωρος*, böotisch) und Hipparmos (*'Ιππαρμόδωρος* in Platää). Auf eine Heroine, *Θεμιστώ*, kann *Θεμιστόδωρος* bezogen werden, gewiß nicht auf Themis. Es ist kein Zweifel, daß von dieser geringeren Klasse mit der Zeit auch andere auftauchen werden. Der allgemeine Name „Gottesgabe" begegnet in fast unerschöpflichen Varianten, die entweder *θεός* oder *δῶρον* und *δόσις* an die erste Stelle des Wortes setzen.

Von Kalendermonaten und heiligen Spielen scheinen folgende Namen hergeleitet: *Δαλιόδωρος*, *Καρνεόδοτος*, letzterer besonders häufig auf den knidischen Amphorenhenkeln, das schon erwähnte *Διονυσιόδωρος* und wohl auch *Πανδοκόδωρος* (in Ägypten), denn in den alten Glossaren wird *πανδοκεῖα* mit *ludi florales* übersetzt, wenn es nicht einfach sagen will, daß das Kind in einem Wirtshause oder in einem Stall zur Welt kam. *Φανόδωρος* und *Φανόδοτος* (auf Rhodus) weisen auf irgendein Fackelfest hin, *Μαντί-*

δωρος (Eretria) auf einen Orakelspruch. Vom Kaiser Alexander Severus wird erzählt (*Lampridius* 5, 1), er verdanke seinen Namen dem Tempel Alexanders des Großen in Arce (Phönizien), an dessen Festtag er dort geboren wurde.

Bei einer Reihe von Namen, die ich vorläufig zurückstelle, sind die Schwierigkeiten der Deutung noch unüberwindbar. Andere passen auf die verschiedensten Götter, unter denen man die Wahl hat. Auch willkürliche Zusammensetzungen kommen öfter vor als man wünscht: *Καρπόδωρος, Μελίδωρος, Κλεόδωρος, Chrysodorus*; sie haben mit Göttergeschenken nichts mehr zu tun und stammen aus einer Zeit, wo die religiöse Bedeutung der *θεοφόρα* längst verwischt war. So kommt bei Martial ein *Calliodorus* vor, dessen Name vollkommen sinnlos ist, und aus dem man schließen darf, daß schon damals die Kunst der Komposition in den griechischen Personennamen verloren war.

Die persischen und armenischen Namen (*Μιθραδάτης, Τιριδάτης* usw.) mußte ich deshalb von meiner Untersuchung ausschließen, weil nur ein Orientalist sich an ihre Deutung wagen kann, und auch der wird auf den ersten Schuß nicht damit fertig werden.

Nun will ich das Resultat kurz zusammenfassen. Für die Kenntnis des hellenischen Volksglaubens ist es nicht ohne Wert, zu wissen, von welchen Göttern man Kinder erflehte und von welchen nicht. Die Lücken in meiner Aufzählung sind deshalb um so merkwürdiger, je überraschender sie sind. Im ganzen haben wir es mit einer eigentümlichen Erscheinung zu tun, die der christlichen Namengebung nach den Kalenderheiligen ähnlich ist, wenn sie sich nicht völlig damit deckt. Wie nach katholischer Sitte das Kind den Namen des Heiligen erhält, an dessen Tage es geboren wird, oder dem sein Kirchensprengel gewidmet ist, so benannten die Griechen ihre Knaben und Mädchen nach den Gottheiten, deren Heiligtümer ihnen am nächsten standen, und von denen sie die Fortpflanzung der Familie erwarteten. In Böotien, wo unser epigraphisches Material besonders reich ist, werden die Namen an

die kleinsten Lokalgötter angeknüpft. Die Sitte ist, wie so vieles hellenische, wahrscheinlich orientalischen Ursprungs. In Edessa, zum Beispiel, kommt der Name *Βαρδησάνης* (Sohn des Daisan) nur deshalb so oft vor, weil die Stadt am Flusse Daisan liegt. Ein Pariser, der den Taufnamen Philibert trägt, stammt gewiß aus der Bourgogne, und wenn ein neuer Schüler mit dem Taufnamen Protas oder Gervas ins Freiburger Gymnasium eintritt, so fragt ihn der Lehrer nicht nach seiner Vaterstadt: er kommt von Breisach, wo die falschen Reliquien der heiligen Protasius und Gervasius im Dom jahrhundertelang ausgestellt waren.

Der letzte Sproß der griechischen Theophorenamen ist das *Θεοῦ χάρις* der byzantinischen Bullen und Gewichte. So übersetzte man das hebräische *Johannes*.

Zur Legende vom Kyniker Diogenes

Von **G. A. Gerhard** in Heidelberg

Der nachstehende Aufsatz ist die Niederschrift eines Vortrags aus dem Jahre 1907 (vgl. meinen 'Phoinix von Kolophon' 1909 S. 176,1). Ich hatte ihn seinerzeit dem verewigten Albrecht Dieterich auf seinen Wunsch für dieses Archiv versprochen, dessen Leser er im Hinblick auf die Frage nach der Entstehung der Legenden von Religionsstiftern interessieren mag (vgl. Wünsch in diesem Archiv XV 1911 S. 568f.). Zu einer durchgreifenden Aus- und Umarbeitung, welche manches anders, vor allem weniger schematisch gestaltet hätte, fehlte mir die Zeit. So entschloß ich mich, dem Vortrage unter Streichung der allgemeinen Einleitung seinen ursprünglichen Wortlaut zu lassen und nur in Anmerkungen die Belege beizufügen. Vielleicht kann der anspruchslose Versuch auf einem der Bearbeitung dringend bedürftigen Gebiet (vgl. Hense, *Rh. Mus.* XLVII 1892 S. 240; Leo, *Herm.* XLI 1906 S. 446; v. Wilamowitz, *Deutsche Lit. Ztg.* 1910 Sp. 287) wenigstens als Materialsammlung dienen und den Anreiz zu weiterer Forschung geben.

Unter den lebensphilosophisch-Sokratischen Sekten der hellenistischen Zeit hat eine in Religions- und Kulturgeschichte eine besonders wichtige Stellung besessen, die wir erst neuerdings zu begreifen anfangen, der Kynismos. Noch heute liest man in den Handbüchern, die Schule sei um 200, im Schatten der Stoa, völlig erloschen, und habe erst wieder im Beginne der Kaiserzeit ein Aufleben erfahren. Neugefundene Zeugnisse zusammen mit einer schärferen Prüfung der vorhandenen lehren uns das Gegenteil. Gerade in der Epoche, wo wir von den Kynikern am wenigsten Bestimmtes erfahren, sind sie am eifrigsten tätig gewesen und haben mit ihrer Propaganda die breiten Schichten des Volkes tief und nachhaltig durchdrungen.[1] Schon ihr teils erbaulich belehrendes, teils

[1] Vgl. *Phoinix* S. 171f., dazu Hense, *Teles*² S. XV 1; Capelle, *N. Jahrb. f. d. kl. Alt.* XXVII 1911 S. 318. Anders Schwartz, *Charakterköpfe* II² S. 26.

auch unterhaltendes, teils prosaisches, teils poetisches Schrifttum, wie es die kleinen Leute des griechischen Ägypten noch im dritten Jahrhundert n. Chr. in Händen hielten, wie es aber auch in der höheren moralphilosophischen Literatur der Griechen und Römer seine deutlichen Spuren zurückließ, war, nach den erhaltenen Proben zu schließen, von gewaltigem Umfang. Wie groß müssen wir uns da erst die mündliche und persönliche Wirksamkeit denken, mit welcher die kynischen Wanderprediger ihr Publikum, die Armen und Bedrückten vor allem, bedienten. Und diese Prediger stehen uns näher, als wir glauben möchten. Sie wurden die unmittelbaren Vorbilder der Christen. Die kynische Homilie geht mit dem ganzen sachlichen und rhetorischen Rüstzeug der Diatribe direkt in die christliche über.

Im literarischen Kynismos begegnet man immer wieder einem und demselben im höchsten Grade populären Meister oder Heiligen, es erscheint als eine Art Mittelpunkt die Legende vom Kyniker Diogenes.

Wohl jedem tritt bei diesem Namen der witzig scharfe und schlagfertige faßbewohnende Bettelmönch lebendig vors Auge, der sich bei asketisch bedürfnisloser Lebensweise seiner Unabhängigkeit freut und nach keinem König etwas fragt. Wer aber etwa seine buntfarbige Biographie bei Diogenes Laertios aufmerksam durchliest, wird da manche Angabe finden, welche zu jenem Bilde wenig paßt oder ihm geradezu widerstreitet, und er wird auf die Frage kommen, inwieweit sich des volkstümlichen Mannes die Sage bemächtigt und ihm unhistorische Züge angeheftet habe.

Deutlich ist das der Fall bei einzelnen Daten seines Lebens. Über seine Todesart z. B. hat man sich, wie uns ausdrücklich bezeugt wird, schon gleich nach seinem Ableben gestritten, und es wurden da, entsprechend der verschiedenen Gesinnung der Berichterstatter die verschiedenartigsten Modi erfunden. — Wenn ihn eine verbreitete Geschichte Seeräubern in die Hände fallen und dabei auch als Sklaven seine überlegene Freiheit beweisen

läßt, so erklärt sich diese paradigmatische Situation von selbst, und wenn nach einem weiteren Zusatz der anfängliche Sklave im Haus des Korinthers Xeniades zum dominierenden Hauslehrer aufsteigt, so durchschaut man die eigensüchtige Tendenz des kynischen Erzählers.[1]

Schwieriger gestaltet sich die Kritik der zahllosen unter des Diogenes Namen gehenden Anekdoten. Die Forschung steht hier noch in den Anfängen, aber sie hat doch schon ein wichtiges Kriterium ermittelt, den Gegensatz zwischen dem strengen und dem hedonisch laxen Kynismos.

Um diesen Gegensatz zu verstehen, müssen wir auf die wechselnde Art achten, wie sich in der Chreienliteratur der kynische und der kyrenaische Philosoph zueinander verhalten. Es lassen sich da in der Überlieferung mehrere Schichten unterscheiden. Die erste, sicher älteste Schicht zeigt uns den Antisthenes oder Diogenes[2] einer- und den Aristippos anderseits als bittre Feinde, die sich bei jeder Gelegenheit mündlich und brieflich befehden. Ein Hauptvorwurf des kynischen Asketen brandmarkt den hedonischen Schlemmer als feigen Parasiten und Fürstenknecht, ein Vorwurf, der gleichzeitig auch dem Platon zuteil wird[3] Wie anders schon wirkt es demgegenüber, wenn in manchen Fällen die Tradition die gleichen Sprüche maßvoller Weisheit nebeneinander dem Aristippos und dem Antisthenes in den Mund legt. Ich will bloß das Diktum erwähnen, daß man auf die Reise nur solche Dinge mitnehmen dürfe, welche auch im Schiffbruch mit herausschwimmen[4], oder den Satz vom Weisen, der zu den Schlech-

---

[1] Vgl. Schwartz, *Charakterköpfe* II[2] S. 4f.

[2] Diogenes gegen Aristippos: [Diog.] ep. 32; D. L. II 68 (über Aristipp als κόλαξ Ribbeck, *Kolax* 1883 S. 67). Entsprechend Metrokles gegen Theodoros: D. L. II 102.

[3] Antisthenes gegen Platon z. B. Gnom. Vat. 13 (umgekehrt 437); Diogenes gegen Platon: [Diog.] ep. 46; D. L. VI 58. Platon und Aristippos gleichgestellt im Kynikerbrief [Diog.] ep. 29; als Bewerber um den gleichen Spruch: Gnom. Vat. 440 $\sim$ D. L. II 73.

[4] Die Stellen in meinem *Phoinix* S. 100,1 (vgl. auch S. 101,1f.).

ten gehen muß, wie der Arzt zu den Kranken.[1] Aber die Assimilation der beiden Gegner geht noch weiter. Der Kyrenaiker nimmt ausgesprochen kynische Züge an. Sonst ein Typus des kriechenden Schmarotzers, zeigt er jetzt ein festes Rückgrat und übt in der Person des Aristippos[2] oder seines Schülers Theodoros[3] auch vor dem mächtigsten Fürsten die *παρρησία*, den Mut der freien Rede.[4] Hedonisch wird umgekehrt Diogenes, während statt seiner nun Platon die Rolle des Asketen übernimmt.[5] Platon ißt einmal an einer reichbesetzten Tafel nichts als Oliven und wird deswegen gehänselt: nach der einen Version von Aristippos, nach der anderen dagegen von — Diogenes.[6] Ein zweites Beispiel. Platon gibt eine Einladung, da zertritt ihm

---

[1] Antisthenes D. L. VI 6; Aristippos Gnom. Vat. 37. Ein weiteres Beispiel *Phoinix* S. 107,4 f. Ein Witz nebeneinander dem Antisthenes und dem Aristippos zugeschrieben: Gnom. Vat. 2 ∾ Anton. Mel. II 34: Band 136 Sp. 1092 Migne. Diogenes und Aristippos als Autoren derselben oder ähnlicher Chreiai: D. L. VI 32 vgl. mit II 75 (*Phoinix* S 118,1 f.); D. L. VI 30 vgl. m. II 78; *Philon. omn. prob. lib. esse* II S. 469,40 ff. Mang. vgl. mit Gnom. Vat. 33. S. auch Hense, *Teles*[2] S LXXVII 1 und vgl. *Phoinix* S. 115 (Metrokles: Aristippos).

[2] Aristippos (nach andern Platon; nach *Plut. de aud. poet.* 12 p. 33 d Zenon; falsch die Vermutung von Menage) vor Dionysios: Diokles bei D. L. II 82 (vgl. Pompeius, *Plut. reg. et imp. apophth.* p. 204 d e); vor Artaphernes: D. L. II 79 (vgl. 68), auch Gnom. Vat. 43 (Pharnabazos).

[3] Theodoros wegen seiner *παρρησία* vom König Lysimachos mit dem Tode bedroht: Gnom. Vat. 352 = Diogenes gegenüber Perdikkas: D. L. VI 44; ep. 45. Theodoros bei Lysimachos wegen seiner Verbannung verspottet: *Philon. omn. prob. lib. esse* II S. 465 f. M., dazu Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 234 (Zurückführung auf Bion); der gleiche gescholten wegen seiner Verbannung aus der Heimat: D. L. II 103 (Aristippos nach Gnom. Vat. 28) wie Diogenes ep. 1 (vgl. auch *Teles*[2] S. 25,8 ff. H.).

[4] Als kynischen *ζηλωτὴς τῆς Διογένους παρρησίας* kann man etwa jenen Chaireas vor dem Ägypterkönig Ptolemaios nennen: *Philon. omn. prob. lib. esse* II S. 465,15 ff. M., vgl. Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 231, 233.

[5] Eine asketische Anekdote von Platon z. B. Gnom. Vat. 435. — Witzige Dikta dem Platon gemeinsam mit Antisthenes: Seren. bei Stob. V 36 H. vgl. mit *Plut. de aud. poet.* 12 p. 33 c; mit Diogenes: Buresch, *Klaros* S. 116 Nr 60 vgl. mit D. L. VI 39.

[6] D. L. VI 25 (falsch die Konjektur von Mullach). Vgl. Helm, *Lucian und Menipp* S. 377.

Diogenes die prächtigen Polster, um seinen τῦφος zu strafen: bei Sotion, also bereits um 200 v. Chr., hatten die zwei ihre Plätze getauscht.[1]

Wir sehen: in der Legende erscheint uns Diogenes vielfach in sein Gegenteil verkehrt und vom strengen Anti-Hedoniker selbst zum laxen Hedoniker verwandelt. Selbstverständlich handelt sich's da um unhistorische Erfindung. Aber ihr muß ein historischer Anlaß zngrunde liegen. Sie stammt wohl aus einer späteren Phase der kynischen Sekte, wo sich diese ihrer kyrenaischen Schwester genähert hatte und nun das Bedürfnis fühlte, auch das Bild ihres Schulhelden und -heiligen entsprechend zu verändern. Ein Blick auf die Geschichte des Kynismos wird uns die Vermutung bestätigen.

Der Gründer der Schule, Antisthenes, hatte noch als echt Sokratischer Philosoph entscheidenden Wert auf das Wissen gelegt und in einer umfassenden literarischen Tätigkeit den Hauptberuf seines Lebens gefunden. Da kam dann der halbbarbarische Diogenes. Der warf mit radikalem Ungestüm die ganze herrliche Bildung der Griechen über Bord und kannte nur das eine Ziel, das kynisch tierische Naturleben in seiner Person rücksichtslos zu verwirklichen. Dieser Aufgabe muß er mit bewundernswerter Stärke bis zum Tode treu geblieben sein. Unbegreiflich erschiene sonst seine Wirkung auf die Mit- und Nachwelt. Diese Wirkung war aber nun naturgemäß eine sehr geteilte. Der normale Hellene fühlte bei aller Anerkennung Diogenischer Größe vor derart extremer Kulturfeindlichkeit notwendig ein unüberwindbares Grauen. Sollte ihm das Wertvolle des Kynismos mundgerecht werden, so bedurfte es dringend einer wesentlichen Milderung.

Sogleich nach Diogenes regt sich denn auch die humane Reaktion. Sie beginnt schon mit seinem Schüler Krates von Theben. Wohl gibt ihm die Überlieferung auch härtere Züge, aber die wären allein durch die schönen und lustigen Gedichte des fein-

---

[1] S. *Phoinix* S. 90 m. A. 2. Vgl. auch Geffcken, *Kynika und Verwandtes* S. 115 f.

gebildeten Mannes genügend widerlegt. Und erst die Schüler des Krates! Einer von ihnen, Zenon von Kition, macht sich selbständig und eröffnet die Stoa. Das bedeutet zunächst nichts andres als eine auf Antisthenes zurückgreifende mildere und vor allem wissenschaftlichere Seitenlinie des Kynismos. Ganz von selber nähert sich der jetzt auch seiner alten Feindin, der kyrenaischen Sekte, die ihm mit Theodoros und dem pessimistischen Selbstmordprediger Hegesias ihrerseits ebenfalls entgegenkommt. Ein bekannter Kyniker dieser Zeit, Bion vom Borysthenes, tritt geradezu zu Theodorus über und wird ein typischer Vertreter jener in Zukunft nie mehr aussterbenden Richtung des hedonischen Kynismos.[1] Hierhin gehört noch aus dem dritten Jahrhundert der Wanderprediger Teles von Megara, aus dessen Diatriben wir unschätzbare Reste besitzen, hierhin der aus einem Heidelberger Papyrus ans Licht getretene Choliambendichter Phoinix von Kolophon[2], zu dem sich ja jetzt als kynischer Dichter noch der neugefundene Kerkidas mit seinen *Μελίαμβοι* gesellt (Oxyrh. pap. VIII S. 20ff.), hierhin der Satiriker Menippos von Gadara und sein späterer Landsmann, der Epigrammatiker Meleagros, hierhin in römischer Epoche Leute wie Demonax und sein Biograph Lukian.

Charakteristisch für alle diese Männer ist eine im ganzen schonende Behandlung ihres Publikums. Auch mit ihrem lachenden Spott wollen sie den Sündern nicht weh tun, und gerne stellen sie sich mit ihnen bescheiden auf eine Stufe.[3] Ihnen selbst war vielfach das Menschliche nicht fremd; drum folgten sie dem

[1] Über den vielumstrittenen Bion, dem man neuerdings vielfach mit Unrecht nicht bloß den kynischen Grundzug, sondern den philosophischen Charakter überhaupt abspricht, kann jetzt ein Hinweis auf Hense, *Teles*² S. LXXVIII 1; XCIIIf. genügen.

[2] Ich gebe den Kritikern meines 'Phoinix' gerne zu, daß ich bei dem neubelebten Dichter in der Statuierung kynischen Gutes zu weit gegangen bin. Daß aber seine Popularphilosophie mindestens 'auch von kynischer Seite' beeinflußt erscheint, wird mit Unrecht bezweifelt: vgl. Hense, *Berl. phil. Wochenschr.* 1910 Sp. 1065.

[3] *Phoinix* S 66, dazu Hense, *Teles*² S. LXXIV 1.

Grundsatz: 'leben und leben lassen'. Es begreift sich, daß Philosophen solchen Schlages auch die Figuren der alten Meister mehr oder minder bewußt nach dem eigenen Geiste umbildeten.[1] So wird sich das meiste von den unhistorisch hedonischen Zügen des Diogenes erklären, mag auch vielleicht ein Rest auf böswillig gegnerische Erfindung zurückzuführen sein.

Soviel vom hedonischen Kynismos. Unter seinen Anhängern darf man sich übrigens nicht lauter leichtfertige und unwürdige Gesellen denken. Echte und sittlich ernste Charaktere waren hier am Ende nicht seltener als im entgegengesetzten Lager, bei den Kynikern strenger Observanz.

Daß auch diese Richtung nach Diogenes fortbestand und weiter wirkte, müßte man a priori vermuten. Denn mit dem zunehmenden religiösen Drange war allmählich auch in griechischen Gauen, zumal in den niederen und sozial abhängigen Volksschichten das Verständnis für orientalische Askese erwacht. Doch es fehlt auch nicht an Zeugnissen. Spärlich fließen zwar die Quellen der Schultradition. Wir hören eigentlich bloß von jenem um 200 lebenden Menedemos, der im Erinyenkostüm als Bote der Hölle einherkam, die Sünden der Menschen zu strafen.[2] Begreiflich genug. Denn das kynische Leben wird schwer an die literarische Oberfläche dringen. Aber wertvolle Dokumente liefern uns neben den neuen Choliamben aus Ägypten immerhin zahlreiche Epigramme der Anthologie, und damit zu verbinden sind die zu Anfang der Kaiserzeit hervortretenden, im Kerne jedoch weit älteren apokryphen 'Briefe' des Diogenes und Krates, ferner die des 'Heraklit' und einer des 'Hippokrates'.[3]

Der strenge Kyniker machte sich gewissenhafte Beobachtung seiner Regel zur Pflicht und suchte in rigoroser Askese wohl gar noch sein Vorbild Diogenes zu übertrumpfen. Klar war die Folge für sein Verhältnis zu den Menschen und für den Ton, den er seinen Hörern gegenüber anschlug. Er fühlte sich ihnen über-

---

[1] *Phoinix* S. 43f., 175f., dazu Hense, *Teles*[2] S. LXXVII 1.

[2] Vgl. *Phoinix* S. 170. [3] *Phoinix* S. 172ff.

legen, und dieses Selbstgefühl artete häufig aus in pharisäerhaften Hochmut.[1] Seine Lehren erteilt er mit rücksichtsloser Härte. Wie Diogenes, will er den Freund beißen, um ihn zu retten. Aber das wohlgemeinte Tadeln und Schelten wandte sich leicht zu bösartig schädlichem Schmähen und Schimpfen. Hatte der Kyon zunächst in guter Absicht die Manieren des Feindes übernommen, so wurde er schließlich zum wirklichen Feinde der schlechten und undankbaren Menschheit.[2] An die Stelle des fröhlichen Philanthropen tritt ein grimmiger Misanthrop. Der Typus des menschenhassenden Moralisten hat in hellenistischer Epoche eine merkwürdig reiche und häufige Ausgestaltung erfahren. Neben alten Philosophen wie Heraklit und Demokrit, auch Platon, und Dichtern wie Archilochos und Hipponax ist es vor allem Diogenes, der in solcher Verzerrung gezeigt und mit den Farben des Timon gemalt wird.[3] Die sogenannten strengen Kyniker waren darum keineswegs auch immer tatsächlich gut. Wie man noch später aus den Klagen eines Epiktet und Lukian über ihre Zeitgenossen ersieht, brauchten viele jene Maske nur zu dem Zweck, den eigenen Lastern ungestörter zu fröhnen.

Wir kennen jetzt die Kräfte, welche in der Diogeneslegende geschäftig waren, und können deren Einzelanalyse versuchen.

Beginnen wir mit der Religion. Besonders deutlich wirkt hier der Kontrast der beiden Tendenzen. Der strenge Kyniker hegt einen fest positiven Glauben, wenn nicht an die populären Götter, so doch an die Gottheit, und die Drohung mit der Götterstrafe spielt in seiner Predigt eine wichtige Rolle[4] Der laxe Vertreter hingegen zeigt im besten Falle eine kühle Skepsis. Gerne bestürmt er den Himmel mit witzig blasphemischem Spott.

---

[1] *Phoinix* S. 67. [2] *Phoinix* S. 37 ff.

[3] *Phoinix* S. 170, 172 ff., dazu Pohlenz, *Die hellenistische Poesie und die Philosophie* 1911 S. 81,6.

[4] Von den Belegen, die ich hierfür *Phoinix* S. 80 vorbrachte, bleiben auf jeden Fall beweiskräftig das Beispiel des Menedemos (o. S. 394, A. 2) und das Zeugnis der Diogenesbriefe: das letztere als 'unkynisch' abzuweisen, geht nicht an.

In solchem Geiste hat man später auch den alten Diogenes geschildert und ihm Aussprüche vindiziert, welche nach anderer Überlieferung von notorischen Atheisten herrührten wie dem kyrenaischen Theodoros oder dem Diagoras von Melos. Als Beispiel nenne ich das Dictum von den Weihgeschenken der Schiffbrüchigen auf Samothrake. Es bewundert jemand deren Menge, aber Diagoras oder Diogenes entgegnet: 'Noch viel mehr wären's, wenn auch die Nichtgeretteten mitzählten.'[1]

Um die Moral des Diogenes zu betrachten, folgen wir am besten der gewöhnlichen popularphilosophischen Dreiteilung der Leidenschaften in die Sucht nach Ruhm, die Sucht nach Geld und die Sucht nach Genüssen.[2]

Zuerst also die *φιλοδοξία*. Der echte Kyon hat bekanntlich die *δόξα*, den guten oder schlechten Ruf, als *τῦφος* (Dunst) verlacht und aufs schärfste verachtet.[3] Nahe lag dabei freilich die Gefahr, daß er gerade mit seiner übertriebenen *ἀτυφία* wiederum in einen andern *τῦφος*, in ein renommierendes und dabei oft unwahres Tugendprahlen verfiel. Gewiß sind solche Auswüchse im Lauf der Geschichte häufig gewesen, und noch Lukian konnte sagen: 'Die den Ruhm von sich abstreifen, tun und reden alles um den Ruhm'.[4] Billig aber wird man bezweifeln dürfen, ob schon der historische Diogenes wirklich den Vorwurf der *φιλοδοξία* verdiente, wie er ihm in manchen Anekdoten von Platon zuteil wird. Ich will nur eine Probe erwähnen. Diogenes nimmt eine

---

[1] *Phoinix* S. 82. Von den hier erwähnten Dicta könnte ja wohl das eine oder andere dem historischen Diogenes gehören, schwerlich aber die neben dem Diagoras auch dem Diogenes zugeschriebene Chreia (*Phoinix* S. 286), wonach er des Herakles Holzbild ins Feuer wirft und ihm als dreizehnte Arbeit das Kochen des Linsenmuses aufträgt. Ähnlich verfährt übrigens der Pfarrer vom Kalenberg (V. 1125ff. S. 49 Bobertag) zwecks Heizung seiner Stube mit den zwölf Aposteln. — Für den atheistischen Kynismos verweist mich R. Wünsch noch auf Gu. Abernetty, *De Plut. qui fertur de sup. libello,* Königsb. Diss. 1911 S. 88f.

[2] Über diese drei Laster läßt Dion von Prusa in seiner 4. Rede (*περὶ βασιλείας*) den Diogenes dem Alexander predigen.

[3] Vgl. *Phoinix* S. 87. [4] *Luc. Necyom.* 5, vgl. *Phoinix* S. 89f.

kalte Douche, laut bedauert von der ihn umgebenden Menge. Platon aber ruft: 'wenn ihr ihn bedauern wollt, so tretet beiseite.'[1]

Wir kommen zur *φιλοπλουτία*, zur Sucht nach Reichtum. Verzicht auf Besitz in jeder Gestalt, vor allem auf das unheilstiftende Geld, bildete recht eigentlich den Hauptartikel der kynischen Lehre. Darin war Diogenes unverbrüchlich fest und konsequent. Als ihn der große Alexander beschenken will, hat er nur die eine Bitte: 'Geh mir aus der Sonne!'[2]. Zu betteln braucht er schwerlich, und wenn auch, so handelt sich's nur um die notwendigste Nahrung, etwa um ein Stück Brot, höchstens um die wenigen Obolen, es zu kaufen. Nach einer Anekdote drängte ihm einmal ein König ein Goldtalent auf. Was tut er? Er kauft sich Brot und wirft den Rest des Geldes fort.[3] Dieses kynische Ideal blieb aber in der Wirklichkeit notwendig immer vereinzelt. Beim Durchschnittsphilosophen ließ sich die menschliche Schwachheit schwer unterdrücken. Während er die Gewinnsucht (*αἰσχροκέρδεια*) und den Geiz (*φιλαργυρία*)[4] der andern grimmig bekämpfte, wurde er nur gar zu leicht selber zum *αἰσχροκερδής* und *φιλάργυρος*.[5] Der Versuchung des Bettlerlebens konnten wenige widerstehen. Schon Menippos soll durch Betteln reich geworden sein[6], und auch in

[1] D. L. VI 41; *Phoinix* S. 90. [2] D. L. VI 38.

[3] *Greg. Naz. c. 10 de virt.* V. 250 ff. (Band 37 Sp. 698 Migne), dazu der Kommentator *Kosmas* Bd. 38 Sp. 557.

[4] Über das Verhältnis dieser beiden Termini *Phoinix* S. 60 ff.

[5] Über Berührungen zwischen Kyon und Geizhals *Phoinix* S. 60,1. An den *ἀνελεύθερος* Theophrasts (Char. 22,7) erinnert der Antisthenes *δι' ἀγορᾶς αὐτὸς φέρων τάριχον* (*Plut. praec. reip. ger.* 15 p. 811 b; vgl. Diogenes D. L. VI 35 f. 57) und der Diogenes *πληρώσας τὸ προκόλπιον θέρμων* (D. L. VI 48). *Ῥυπαροὶ καὶ ἀνελεύθεροι* waren entsprechend der Prophezeiung Zenons (Antigonos von Karystos bei *Ath.* XIII p. 565 d e) auch die mißratenen Stoiker. Den *ἀναίσχυντος* Theophrasts (Char. 9,3) finden wir wieder in dem Stoiker Lukians (*Hermotim.* 11, vgl. Helm, *Luc. u. Men.* S. 269), der dem hinter ihm stehenden Sklaven von den Speisen zusteckt (vgl. auch den 'Philosophen' Xanthos im Aesoproman S. 254,13 Eberh.). *Φιλάργυρος* (vgl. Diogenes D. L. VI 28) wird von Aristippos der Tadler seiner Schlemmerei gescholten (D. L. II 75; nach *Ath.* VIII p. 343 c d, Gnom. Vat. 40 Platon).

[6] D. L. VI 99.

der Kaiserzeit zeigten nach den entrüsteten Schilderungen eines Epiktet und Lukian viele sogenannte Kyniker ihre einzige Stärke in unverschämtem Betteln.[1] Wenn wir Lukian glauben dürfen, verdiente auf diese Weise mancher weit mehr als ein Kauffahrer, so daß er wohl schließlich die Kutte an den Nagel hängte und privatisierte.[2] Selbst Wuchergeschäfte werden solchen kynischen und stoischen Afterphilosophen vorgerückt.[3] Es lag nahe, daß man das Gebaren entarteter Jünger auch auf ihren vielgefeierten Meister Diogenes übertrug, womit ihm freilich bitter Unrecht geschah. So erscheint er denn in zahlreichen Anekdoten als ein raffinierter und aufdringlicher Fechtbruder mit dem profitlichen Wahlspruch: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*, 'Freunde müssen teilen'[4], als ein Kyon, wedelnd, wenn er etwas bekommt, aber kläffend, wenn man ihm nichts gibt.[5] Unzufrieden mit dem Dreiobolenstück heischt er da eine Drachme[6], vom Verschwender auch eine Mine[7], vom König gar ein Talent.[8] Auf die Frage: 'was ist ein Unglück im Leben?' erwidert er: 'Armut im Alter'[9], und als der große Alexander sein Faß voll Weisheit rühmt, muß er zuwider der Wahrheit

---

[1] Vgl. besonders *Luc. Fug.* 14, 17 und *Pisc.* 35. [2] *Luc. Fug.* 20.

[3] *Luc. Peregr.* 30 (vgl. Bernays, *Luc. u. d. Kyn.* S. 12); *Conv. s. Lap.* 32, 36.

[4] Über dieses angeblich von dem Kreise des Pythagoras ausgegangene Sprichwort (*Phoinix* S. 94,4) finden sich Nachweise in der Göttinger Ausgabe der Parömiographen I S. 106 ('Zenobius'), 266; II S. 76. Vom echten Diogenes in seinem bekannten Syllogismus (D. L. VI 37, 72, vgl. Antisthenes VI 11) in idealerem Sinne verstanden (über die christliche Umdeutung bei Clem. Protr. XII 122,3 St. siehe Bernays, *Luc. u. d. Kyn.* S. 32f. 95 und dagegen Gomperz, *Griech. Denker* II S. 134), dient es zu unverblümter Legitimierung des Bettels in den Kynikerbriefen: [Krat.] ep. 26f. In der gleichen Richtung huldigte dem *κοινὰ τὰ φίλων* schon Bion (D. L. IV 53, zu günstig urteilt Hense, *Teles*² S. LXII). Vgl. noch Joël, *Der echte und der Xenoph. Sokr.* II S. 1013 u. ö.

[5] D. L. 60, 55. Dazu *Phoinix* S. 43f. Für historisch hält diese Chrien Schwartz, *Charakterköpfe* II² S. 14f.

[6] Gnom. Vat. 104 (Diogenes und Alexander; nach andern Berichten Thrasyllos und Antigonos; s. Sternbach z. St.).

[7] D. L. VI 67; Schwartz, a. O.

[8] Gnom. Vat. 104. Vgl. auch den von Aristodemos bei Ath. VI p. 246e erzählten Witz des Lysimachos-Parasiten Bithys. [9] D. L. VI 51.

den Satz sprechen: *Θέλω τύχης σταλαγμὸν ἢ φρενῶν πίθον*, 'ein Tropfen Reichtum lieber als ein Faß Verstand!'[1]

Es bleibt noch die *φιληδονία*. Voran stelle ich die sexuelle Frage. Ihrer Sorge um die hier lauernden Gefahren haben die Kyniker den denkbar kräftigsten Ausdruck verliehen. Antisthenes erklärte, er würde Aphrodite niederschießen, wenn er ihrer habhaft wäre[2], und Krates empfahl gegen den Eros als Mittel den Hunger, wenn der nichts helfe, den Strick.[3] Im einzelnen richtet sich ihre Polemik fürs erste gegen die widernatürliche Päderastie, und es waren bloß verkommene Mitglieder der Sekte, die diesen Grundsatz verletzten.[4] Ähnliches gilt vom Ehebruch. Begründet hat man seine Verpönung allerdings nicht moralisch, sondern utilitarisch.[5] Hoch steht dem Kyon immerhin die Ehe als zweckbewußtes Mittel zur *παιδοποιία*.[6] Seltsam berührt uns des Philosophen Verhältnis zur Hetäre. Den Verkehr mit ihr kann er selbst nicht völlig entbehren und möchte ihn nur aufs Notwendige beschränken. Verderblich dünkt es ihm, von ihr abhängig zu werden und dadurch seine innere Freiheit zu verlieren. Gar eindringlich warnt er darum vor der Schönheit. 'Was ist schlimm im Leben?', fragt ihn Aristippos, und er antwortet: 'ein schönes Weib'[7]. Die schöne Hetäre bezeichnet er als 'Königin'[8], aber zugleich als ein 'süßes Gift'.[9] Als die berüchtigte Phryne der Göttin Aphrodite in Delphi eine goldene Statue aufstellt[10] oder als man nach anderer Erzählung gar ihr selbst ein Goldbild errichtet[11], da ruft er Wehe über die *ἀκρασία* der Griechen. Wir

---

[1] Anton. Mel. I 70: Bd. 136 Sp. 984 AB = Maxim. Conf. 18: Bd. 91 Sp. 833 B Migne (Gnom. Vat. 97). Vgl. *Phoinix* S. 106,2.

[2] *Clem. Strom.* II 20 p. 171,20 St. [3] *Krates* fr. 14 S. 221 Diels.

[4] S. *Phoinix* S. 141 ff. [5] *Phoinix* S. 170.

[6] D. L. VI 11 (Antisthenes). Vgl. Joël II S. 351, 1002; *Archiv f. Gesch. d. Philos.* XX (N. F. XIII) 1907 S. 5.

[7] Gnom. Vat. 189. [8] Stob. 65, 15.

[9] D. L. VI 61 (nach Gnom. Vat. 142 von Aristoteles). Vgl. *Phoinix* S. 45.

[10] D. L. VI 60. Vgl. A. P. IX 332 (Polyarchis).

[11] *Plut. de Alex. Magni fort.* II 3 p. 336 d und andere Berichte, die den Krates als Autor nennen. S. Diels, *Poet. philos.* S. 214.

präzisierten den normalen Diogenischen Standpunkt. Die Folgezeit hat ihn in doppelter Hinsicht verschoben. Die extreme Richtung einerseits wollte noch unabhängiger sein von der Außenwelt. Sexuelle Enthaltung kannte sie nicht. So griff sie zur Onanie und erzählte nun auch von Diogenes, er habe auf dem Markt masturbiert.[1] Vom hedonischen Kynismos andrerseits wurde natürlich auch hier die Regel gelockert. Das wirkte zurück aufs Diogenesbild, und er erschien jetzt als lebemännischer Rivale des Aristippos[2] und als Buhle der Lais[3] oder Phryne[4]: Erfindungen, wie sie später die Christen eifrig benutzten, um dem heidnischen Meister den Nimbus zu nehmen.[5]

Zum Schlusse belauschen wir unsern Helden beim Essen und Trinken. Hier stechen die unkynischen Zutaten vielleicht am schärfsten vom kynischen Hintergrunde hervor. Hier hat denn auch bereits O. Hense mit der Ausscheidung begonnen.[6]

Wie einfach war doch die Speisekarte des echten Sinopensers gewesen! Billige Früchte enthielt sie wie Feigen oder Bohnen

---

[1] D. L. VI 46, 69; *Phoinix* S. 145,1. [2] *Ath.* XIII p. 588 ef; vgl. D. L. II 74.

[3] Vgl. noch *Clem. Rom. Homil.* V 18 (Bd. 2 Sp. 188 A Migne) und das Luxorius-Epigramm 374 (A. L. I² S. 287 Riese) *De Diogene picto, ubi lascivienti meretrix* (Lais) *barbam evellit et Cupido mingit in podice eius.* Von der den Diogenes am Bart zupfenden Lais berichten auch die Scholien zu Persius I 132 f. (*vel Thaide*). *Luc. Ver. hist.* II 18 läßt den Sinopenser im Elysion 'seinen Charakter soweit verleugnen', *ὥστε γῆμαι μὲν Λαΐδα τὴν ἑταίραν, ὀρχεῖσθαι δὲ πολλάκις ὑπὸ μέθης ἀνιστάμενον κτλ.* (zum Tanzen entschließt sich sonst wohl Aristippos, nicht aber Platon: D. L. II 78, Gnom. Vat. 41). [4] *Tertull. Apolog.* 46 (Bd. 1 Sp. 510 Migne).

[5] Vgl. noch Theodoret, *Graec. affect. cur.* XII 48 Raeder.

[6] Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 238 ff.; LXI 1906 S. 13,1. Vgl. *Phoinix* S. 176. Außer den im folgenden einzeln angeführten Beispielen beleuchtete Hense besonders die Diogenisch-Bionische Antwort auf die Frage *πότε χρὴ ἀριστᾶν* (S. 239), daneben gleichfalls mit Zurückführung auf Bion (vgl. *Teles*² S. LVIII,1) hedonisch-Lakonische Chrien wie Musonius S. 97, 18 ff. H. (S. 238 f.), wo ich zu dem von Buecheler in *τόργος* veränderten *τράγος* auf Philogelos Nr. 222 Boiss. hinweisen möchte. Entgegengesetzten Charakters erscheint mir ein anderes Lakonen-Apophthegma bei Plutarch (Nr. 47 p. 234 e = *De carn. es.* I 5 p. 995 b c, vgl. auch Wyttenbach zu *De tuenda san.* 12 p. 128 c): Hense S. 239, vgl. *Phoinix* S. 282.

und Linsen, daneben trockenes Brot.[1] Seinen Nachfahren wollte solche Nahrung selten mehr munden. Sie forderten Besseres, und ihre Entartung stempelte nachträglich auch den Diogenes zum Schlemmer, zum *ὀψοφάγος*, um den tadelnden Ausdruck des Christen Gregor von Nazianz zu gebrauchen.[2] Dieser hedonische Diogenes lebt ungern von Schwarzbrot. Es geht ihm da genau wie dem Parasiten Eukrates.[3] Im Tempel wirft er einmal die 'schmutzigen Brote' (so lautet die griechische Wendung)[4] beiseite mit der pfiffigen Begründung: 'in ein Heiligtum gehört nichts Unreines'.[5] Als er Weißbrot bekommt, muß das schwarze aus dem Ränzel hinaus: mit lustigem Pathos zitiert er dazu einen Vers der Tragödie: 'Scher dich von hinnen, Fremdling; mach dem König Platz!'[6] Ein andermal verfährt er ebenso beim Erscheinen eines Kuchens.[7] Als Kuchen nach Oliven auftritt, da parodiert er mit dem Parasiten Philoxenos[8] die (in Wahrheit das Antreiben der Rosse bezeichnenden) Worte Homers: *μάστιξεν δ' ἐλάαν*, 'loshieb er auf die Olive'.[9] Für den Kuchen zeigt er eine besondere Schwäche[10] wie noch die Kyniker der Kaiserzeit.[11] Auf die Frage,

---

[1] S. z. B. *Phoinix* S. 58. 111.

[2] *Greg. Naz. or. 25 in laud. Heronis philos. 7*: Bd. 35 Sp. 1208 B M.

[3] *Ath.* VI p. 246 a (τῶν ἄρτων σκιάς).

[4] ἄρτοι ῥυπαροί oder αὐτόπυροι (Stob. 17,15): Gegensatz καθαροί oder λευκοί: vgl. Wyttenbach zu *Plut. de virt. et vit.* 4 p. 101 c.

[5] D. L. VI 64. Verwandt *Ath.* X p. 422 d von dem im Tempel der Göttermutter Knoblauch essenden Stilpon.

[6] Stob. 17, 15 H.

[7] D. L. VI 55, dazu Hense, *Rh. Mus.* LXI S. 13,1. Vgl. *Greg. Naz. c. 10 de virt.* 275 ff.: Bd. 37 Sp. 700 M. und *or. IV contra Iulian. I* 72: Bd. 35 Sp. 596 A M. (σησαμοῦντες).

[8] *Ath.* VI p. 246 a.

[9] D. L. VI 55. Vgl. *Eustath. zur Il. Λ* 519 p. 860,22 ed. Rom.

[10] Wie der wahre Diogenes vom Kuchen (μελίπηκτα) denkt, sieht man aus D. L. VI 44 (vgl. auch Bion bei Dion or. 66 § 26 Arn.). — Eine Kuchenchreia gibt es übrigens bereits von Sokrates: Antipatros von Tarsos (fr. 65 S. 257 Arn.) bei *Ath.* XIV p. 643 f: vgl. Hense, *Teles*² S. LVII, 1.

[11] Vgl. etwa *Arr. Epict. diss.* III 22,98 (dazu Bernays, *Luc. u. d. Kyn.* S. 41); *Luc. Conv. s. Lap.* 16, 22; *Pisc.* 41.

ob Philosophen Kuchen essen, gibt er die überraschende Antwort: 'genau wie ihr auch'.[1] Mitunter sucht er schalkhaft bei aller Leckerei den Schein überlegener Größe zu wahren. Einen Kuchen verschlingend, erklärt er, das sei bloß besseres Brot[2]; oder er behauptet im nämlichen Fall: 'Die Philosophen essen alles, aber anders als die Laien'.[3] Hierhin gehört auch die seltsame Anekdote vom Fraß des rohen Polypen.[4] Angeblich will er mit dem ungekochten Essen seiner Gemeinde ein heroisches Exempel hinterlassen, aber im Grund ist das Stücklein hedonisch[5], und wenn ihn eine verbreitete Erzählung an jenem Experimente

[1] D. L. VI 56 (dazu Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 240; LXI S. 13,1), das Sternbach mit Unrecht nach *Gnom. Vat.* 188 (s. die übernächste Anm.) korrigieren wollte. Ähnlich der Demonax Lukians (52); vgl. Caspari *De Cynicis q. f. aetate imp. Rom.* (Progr. Chemnitz 1896 S. 10).

[2] *Ath.* III p. 113 f (*ἐν δείπνῳ*). Vgl. die Geschichte vom Peter Leu (Nr. 10 S. 116 Bobertag), wie er 'einen blatz under dem altartuch findet und sagt, es wer ein himmelbrot.'

[3] *Gnom. Vat.* 188, dazu Sternbach und Hense a. O. — Verwandt der Standpunkt Julians or. VI p. 200 CD. In einzelnen Fällen mag man sich übrigens vielleicht immer noch fragen, ob Diogenes nicht wirklich 'wohl auch einmal sich und andern mit Sokratischer Unbefangenheit einen Genuß gestattete' (Zeller, *Philos. d. Gr.* II 1⁴ S. 318,6; vgl. Schwartz *Charakterk.* II² S. 10). Aber schwerlich wird sich jemand entschließen, die Überlieferung durchweg als echt hinzunehmen.

[4] *Plut. aqu. an ign. util.* 2 p. 956 b; *de es. carn.* I 6 p. 995 c d (vgl. D. L. VI 34). Dazu Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 239.

[5] Man denke etwa an den in des Hegesandros Hypomnemata (fr. 19: *FHG* IV S. 417) erwähnten witzigen 'Fischesser' Phoryskos. Mit ihm verbindet Athenaios (VIII p. 344 a) bezeichnenderweise ein analoges Stücklein von Bion, unter dem natürlich nicht mit Kaibel (*Ath.* III S. 697) ein unbekannter *ὀψοφάγος*, sondern mit Hense (*Teles*¹ S. 88) der Borysthenit zu verstehen ist, derselbe, der sich ein andermal (*Ath.* X p. 421 ef) gegen die Tafelgenüsse ausspricht. In die gleiche Reihe gehört der Mönch bei Pauli (*Schimpf und Ernst* Nr. 32 Junghans), der mit lustiger Begründung den Kapaun allein zu verspeisen versteht, und Eulenspiegel (*hist.* 76 S. 111 Lappenberg), der zum gleichen Zweck in das Weißmus spuckt, genau wie der Parasit Demylos (*Ath.* VIII p. 345 c) in die Fischplatte, andrerseits auch der Kalenberger (V. 1482 ff. S. 62 Bobertag), dem man einmal, wie dem Schmarotzer Eukrates (*Ath.* VI p. 245 e f), die Schüsseln vor der Nase vorbeiträgt.

sterben läßt[1], so haben wir da den typischen Tod des Parasiten.[2]

Entsprechendes gilt auch vom Trinken. Der richtige Kyniker kannte nur ein Getränke, das Wasser.[3] Der Afterkyniker mag es nicht. Ihm ist wie dem Parasiten Philoxenos[4] das liebste von allen Wassern das auf die Hände, d h. das Waschwasser beim Diner. Im Wein sah der echte Kyon ein schädliches Gift. Diogenes soll ihn beim Mahle ausgeschüttet haben mit der Begründung: 'wenn ich ihn trinke, ist er verloren und ich dazu.'[6]

[1] D. L. VI 76; 'Sotades' bei Stob. 98, 9, 27; *Tatian ad Graec.* S. 2, 19ff. Schw.; *Ath.* VIII p. 341e; *Iulian or.* VI p. 181 A, wo das Polypenfressen des Diogenes vom *ἀνὴρ Κυνικός* gescholten, und p. 190ff., wo es vom Kaiser gerechtfertigt wird. Vgl. *Luc. Vit. auct. 10* und *Catapl. 7,* dazu Bernays, *Luc. u. d. Kyn.* S. 47f.

[2] Vgl. neben Stellen wie *Luc. Parasit. 57* und *Dial. mort.* 7,1 vor allem die von Machon versifizierte, von *Ath.* VIII p. 341 a—d unmittelbar vor der Diogenes-Anekdote (s. die vorige Anm.) gegebene Erzählung von dem großen *ὀψοφάγος* Philoxenos, dem Dithyrambendichter von Kythere, der sich an einem Riesenpolypen todkrank gegessen hat und nun in Gegenwart des Arztes vor seinem Ende noch den übrig gelassenen Rest des Tieres verlangt. Der essende und Wein trinkende Schwer- oder Todkranke, besonders Fieberkranke ist auch sonst in Chrien zu finden: *Gnom. Vat.* 287; *Philogel.* 27, 222.

[3] Vgl. z. B. Dion or. VI § 13 Arn. (Diogenes); D. L. VI 90 (Krates, dazu die 'Krates'-Briefe 14, 18); *Luc. Fug. 20.*

[4] Karneios Kynulkos bei *Ath.* IV p. 156e; von Theokrit von Chios nach *Gnom. Vat.* 339. Wenn es bei Athenaios heißt, der Witz erfolge *κατὰ Φιλόξενον*, so verstehe ich unter dem Philoxenos nicht mit Kaibel den Dithyrambendichter (*Δεῖπνον* fr. 2,39: III S. 605 Bgk.? vgl. v. Wilamowitz, Textgesch. d. gr. Lyr. S. 85ff.), sondern einen der eigentlichen Parasiten dieses Namens (*Φ. Πτερνοκοπίς*?), mit dem sich vermutlich auch der Theokrit von Chios in *Gnom. Vat.* 342 herumschlägt (anders Sternbach z. St.). Vgl. das verwandte Bonmot des Parasiten Eukrates Korydos bei *Ath.* VI p. 245f. und weitere Dicta über gute und schlechte Weine vom Kitharisten Stratonikos (*Gnom. Vat.* 521, 530) oder von Hetären wie Gnathaina und Phryne (*Ath.* XIII p. 584bc, 585e; vgl. den Landsknecht des Rollwagenbüchleins Nr. 7 S. 20 Kurz), zu denen sich auch hier wieder die ungetreuen Ordensleute des Mittelalters gesellen (*Pauli* Nr. 120).

[5] 'Antisthenes' gegen Aristippos in den Socr. ep. 8 S. 617 He. Vgl. *Phoinix* S. 212f.

[6] *Maxim. Conf.* 30: Bd. 91 Sp. 884 CM. Von Sokrates nach *Gnom. Vat.* 488.

Anders die hedonische Karikatur. Dieser Diogenes trägt kein Bedenken, Wein zu erbetteln.[1] Auf die Parasitenfrage, welchen Wein er am liebsten trinke, gibt er die echt parasitische Antwort: 'den fremden'.[2] In der Weinkneipe zu zechen, galt für den Griechen als schimpflich.[3] Das tat bloß der Schlemmer, der ἄσωτος[4] oder der ordinäre Säufer, der μέθυσος.[5] Demosthenes der Redner muß eben deswegen spottenden Tadel von Diogenes hören.[6] In einer andern Chreia dagegen hat sich der Spieß gedreht. Da ist's der Philosoph, der vergnügt im καπηλεῖον sitzt.[7] Er weiß auch eine Ausrede: 'Ich muß doch auch zum Bader', meint er, 'wenn ich mir will die Haare schneiden lassen.'[8]

Die angeführten Proben zeigten uns den Kyniker in bedenklicher Nähe des Parasiten. Es ist auch hier dahin gekommen, daß der Kyon einen seiner meistverfolgten und bestgehaßten Typen[9] schließlich in eigener Person repräsentierte.[10] Das von F. Leo aufgestellte Problem des 'Kynikers als Parasiten' findet so seine

[1] D. L. VI 26. Über die Kyniker der Kaiserzeit z. B. *Luc. Fug.* 14, 19 (μέθη).

[2] D. L. VI 54. Vgl. *Ath.* IV p. 164 a (ἀλλοτριοφάγοι: nach *Soph. fr.* 306) und dagegen [Krat.] ep. 2. Für das τἀλλότρια δειπνεῖν oder ἐσθίειν (Alexis fr. 210 K.) als Wahlspruch der Parasiten findet man Komödienbelege bei Ribbeck, *Kolax* S. 15 f., 34 f., 78, 99. Vgl. Leo, *Herm.* XLI S. 441 f. S. auch *Luc. Parasit.* 21. Von den Theophrastischen Charakteren erinnern in der Ausbeutung der ἀλλότρια an den Kyon bezeichnenderweise wieder der αἰσχροκερδής (30,8. 17) und der ἀνελεύθερος (22,5). Vgl. o. S. 397 A. 5.

[3] S. z. B. *Plat. Leg.* XI p 918 d; *Isokr. Areopag* 49; *Hypereid. fr.* 141 Bl. Für die kynische Polemik gegen die καπηλεῖα vgl. etwa Antisthenes bei *Aristot. Rhet.* III 10 p. 1411 a 24 f.; [Diog.] ep. 43 (dazu Stratonikos bei *Ath.* VIII p. 351 e); *Iulian or.* VI p. 186 D. [4] D. L. VI 50 (ἄσωτος ἐν πανδοκείῳ).

[5] *Philogel.* 227 (μέθυσος ἐν καπηλείῳ πίνων).

[6] D. L. VI 34; [Plut.] *Dec. Or. Vit.* p. 847 f (s. auch *Plut. De profect. in virt.* 11 p. 82 c d). Vgl. den Demades ἐν πανδοκείῳ ὑβριζόμενος *Gnom. Vat.* 241.

[7] Aelian V. H. IX 19. Vgl. den Diogenes ἐν πανδοχείῳ νοσήσας *Gnom. Vat.* 200. [8] D. L. VI 66.

[9] Für die feindliche Stellung der Kyniker gegenüber dem Parasiten vgl. *Phoinix* S. 141 (Krates), gegenüber dem Schmeichler überhaupt *Phoinix* S. 33 f.

[10] Vgl *Phoinix* S. 43 f., 250 f. (Diogenes); *Luc. Fug.* 19 (Scheinkyniker als κόλακες). Unter den von Lukian Parasit. 31 aufgeführten φιλόσοφοι παρασιτικῆς ἐπιθυμήσαντες sind die Kyniker nicht vertreten.

einfache Lösung.[1] Begonnen hat jene Entwicklung sicher mit Krates, wie auch schon dessen Gattin, die kynische Heilige Hipparchia, mit auf die Gastmähler ging.[2] Wenn er ungeladen (ἄκλητος) die Häuser besuchte[3], so erinnert das an Parasitenweise[4] und ihren Wahlspruch: 'Im Freundeshause speist man ungeladen mit.'[5] Mit seinem Ehrentitel des 'Türöffners' (θυρεπανοίκτης[6]) läßt sich der Schmarotzername 'Riegelbrecher' (*Μανδαλοκολάπτης*) vergleichen.[7] Von der Kaiserzeit[8] erwähne ich bloß aus Lukians Symposion den Kyniker Alkidamas, der sich als rechter Parasit mit der Homerparodie einführt: 'Zu ihm kam von selber der Rufer im Streit Menelaos.'[9] Die spätere Erfindung läßt natürlich wieder bereits den Diogenes an Symposien teilnehmen[10], selbstredend ohne Beitrag (ἔρανος[11]), wie einen Schmarotzer, ἀσύμβολον.[12]

[1] *Herm.* XLI 1906 S. 441 ff. Vgl. *Phoinix* S. 176.

[2] D. L. VI. 97 ἐπὶ τὰ δεῖπνα ⟨συν⟩απῄει (Diels).

[3] *Iulian. or.* VI p. 201 C.

[4] Für den ἄκλητος kommenden Parasiten die Belege bei Ribbeck, *Kolax* S. 76 f., 93, 98. Vgl. auch den Hetärenwitz bei *Ath.* XIII p. 584 e (Gnathaina = Rhodine in der Wiener *Apophth.-Samml.* Nr. 188 Wachsm.). Kyniker als ἄκλητοι *Ath.* IV p 164 a; *Luc. Conv. s. Lap.* 12. Wann der wahre Weise ἄκλητος kommt, zeigen die von Wendland, *Anaxim.* S. 88 f. angeführten Sprüche.

[5] S. die Parömiographenstellen bei Ribbeck, *Kolax* S. 102.

[6] D. L. VI 86.

[7] *Alkiphron* ep. III 5; vgl. Ribbeck, *Kolax* S. 74. 'Türhüter', wie Homer die Hunde, nennt die schlechten Kyniker Epiktet (III 22, 80).

[8] Vgl. Caspari, a. O. S. 10.

[9] *Luc. Conv. s. Lap.* 12: *Hom. Il. B* 408, woraus nach Eusthatios z. St. (p. 247,32) auch der schon genannte iambische Parasitenspruch (s. o. Anm. 5) abgeleitet ist. Noch geläufiger war jener andre parasitische Hexameter (*Αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ κτλ.*), den man auf Herakles zurückführte (Literatur bei Ribbeck, *Kolax* S. 100 ff.). Ein weiteres ähnliches Komikerzitat bei *Ath.* I p. 8 a (vgl. Bergk zu *Archil. fr.* 78) endet mit dem uns bereits bekannten κοινὰ τὰ τῶν φίλων (S. 398 A. 4). Erwähnt werden muß auch der aus Homer parodierte Parasitenvers, den der kynische Kynulkos bei *Ath.* VI p. 571 a verwendet (vgl. Ribbeck, *Kolax* S. 102).

[10] Z. B. D. L. VI 33; anders erzählt mit gutem Grunde [Diog.] ep 2.

[11] D. L. VI 63 (Homerparodie).

[12] ἀσύμβολον δειπνεῖν als Parole der Parasiten: Ribbeck, *Kolax* S. 76, 93; als Ideal des Philosophen Ktesibios von Chalkis: *Ath.* IV p. 162 e f.

Wir haben gezeigt, wie um die Person des Diogenes zwei entgegengesetzte Bestrebungen des Kynismos, eine überstrenge und eine übermilde, vor allem aber die letztere, eine Masse heterogener Erfindungen verbreiteten, welche in unserer Überlieferung mit den historisch wahren oder wenigstens wahrscheinlichen Anekdoten aufs bunteste vermischt sind.

Damit ist aber die Diogeneslegende in ihrem Bestande noch keineswegs erschöpft. Der Philosoph ist durch seine wachsende Popularität noch viel tiefer heruntergesunken und allmählich zum allgemeinen Typus des volkstümlichen Witzboldes überhaupt geworden.[1] So trat er in den Mittelpunkt einer gewaltigen Literaturgattung, der Chreia.[2] Die im hellenistischen Zeitalter so reich kultivierte Chreia oder kurze Anekdote verfolgte zunächst, entsprechend ihrem Namen, eine vorwiegend lehrhafte, moralische Tendenz, wollte aber gleichzeitig doch auch ästhetisches Interesse erwecken und den Hörer oder Leser unterhalten. Je nachdem nun das eine oder andre der beiden Momente dominierte, mußten sich rein theoretisch zwei große Gruppen ergeben, die ernste und die lustige Chrie. Dorthin gehört wohl im allgemeinen die philosophische, besonders die kynische Chrie mit ihren beiden Dependencen bei den Sieben Weisen und bei den Lakonen, weiter die Chreia von Dichtern, Rednern, Staatsmännern, Feldherrn, Königen; hierhin wird die Chreia von ausgesprochenen Witzbolden fallen wie dem Sophisten Theokrit von Chios und dem Kitharisten Stratonikos, sodann die Chrie der Parasiten und Hetären. Praktisch kann man aber diese Scheidung nicht durchführen. Daß die Philosophenchreia auch Witze allein beherbergt, haben wir bei Diogenes gesehen, und ein gleiches gilt von der Fabel, deren weiter Rahmen bekanntlich auch die Chreia umfaßt. Andrerseits sind ernste Gedanken auch bei den Spaßmachern zu treffen.

---

[1] Vergleichungspunkte bieten die 'Narren um Christi willen', die Possenreißer der mönchischen Askese: Reich, *Mimus* I S. 821,1. Vgl. auch Reitzenstein, *Hellenist. Wundererzählungen* S. 59 f.

[2] Zum folgenden vgl. *Phoinix* S. 247—253.

Also Späße finden sich durch sämtliche Gattungen der Chreia verstreut. Ungezählte Motive schwirrten sozusagen herrenlos in der Luft herum und hefteten sich bald an diesen, bald an jenen Namen an. Häufig schrieb man sie nebeneinander verschiedenen Gewährsmännern zu. Deren Zahl übersteigt oft ein halbes Dutzend. Eine Person ist wie eine Art Sammelpunkt fast immer vertreten: Diogenes.

Ich wähle ein Beispiel, das wir bis in die Komödie zurückverfolgen können Der Komiker Diphilos nennt ein häßliches Mädchen 'schwarz wie die Nacht' oder genauer; 'so schwarz, daß es Dunkelheit verursacht.'[1] Auf der gleichen Hyperbel beruht eine Schnurre im spätgriechischen Schwankbuch *Φιλόγελως*[2]: ein Kuppler hält eine schwarze Hetäre feil, da fragt ihn der Witzbold: 'wie viel willst du für die Nacht?' Der Parasit Philoxenos sah einmal nach Athenaios Schwarzbrot auf den Tisch kommen, da rief er: 'nur nicht so viel, sonst wird's finster!'[3] Hinzu kommt endlich Diogenes, von dem wir in einem ägyptischen Schülerhefte lesen: 'Als er einen Mohren Weißbrot essen sah, sprach er: «die Nacht verschlingt den Tag.»'[4]

Öfter figuriert unser Kyniker als eulenspiegelhafter Doppelgänger des ebenso populären Äsop.[5] Letzterer erwidert auf die Frage des Strategen, wo er hingehe: 'ich weiß nicht', und läßt erst nachher die Aufklärung folgen.[6] Ähnlich Diogenes im Wiener Papyrus.[7] 'Wohin gehst du?', fragen ihn die Athenischen Beamten. Er schweigt und soll dafür gestraft werden. Da gibt er den Grund an: 'ich hielt sie für verrückt; denn ich lag ja am Boden.'

Ich muß mir hier versagen, solchen Diogeneswitzen weiter nachzugehen und will nur noch auf ein bei ihm und andern viel verbreitetes Chrienthema hinweisen, den nur zum geringsten Teil

[1] *Diphil. fr. inc.* 91: II S. 571 K. [2] *Philogel.* Nr. 151.
[3] *Ath.* VI p. 246a.
[4] P. Bouriant, *Stud. Pal.* VI 1906 S. 158 Nr. 4.
[5] Vgl. einstweilen Thiele, *Herm.* XLI 1906 S. 589—592.
[6] *Vit. Aesop.* S. 266, 16ff. Eberh.
[7] *Stud. Pal.* VI 1906 S. 51 (*Kol.* V 12ff.).

philosophischen Spott gegen verschiedene Berufe wie den Philosophen, den Naturforscher, den Sophisten, den Redner, den Dichter, den Philologen, den Schulmeister, den Maler, den Bildhauer, den Arzt, den Musiker, den Athleten, den Schützen usw.[1]

Gerne knüpft sich das Bonmot an bestimmte Lokale, mögen sie auch dem Kyniker von Hause aus fremd sein: ich denke z. B. an das Bad.[2] Um Ortswitze anzubringen, ließ man wohl den Helden in der weiten Welt herumwandern. So erklärt sich die unhistorische Erscheinung des 'Diogenes auf Reisen.'[3]

Wie wir sahen, mußte unser kynischer Philosoph in der Volkslegende viel von seiner Würde verlieren und herabsinken zur unmoralisch komischen Figur: ein Faktum, welches die Christen gern zu seinen Ungunsten verwandten. Aber auch im Christentum hat sich später jener Vorgang wiederholt. Auch hier hat das ungetreue Leben vieler Priester zu einem Zerrbilde dieses Standes geführt, und wer etwa die mittelalterlichen Schwankbücher vom Pfaffen Amîs oder vom Pfarrer vom Kalenberg und vom Peter Leu betrachtet, wird hier in dem frivolen und geldgierigen, dem lüsteren, leckeren und skurrilen Kleriker schlagende Parallelen zur Legende von Diogenes finden.

---

[1] Diese und ähnliche satirische Chrientypen, welche mit gleichzeitiger Rücksicht auf ihre Verwendung in Iambos und Epigramm, in Satire und Fabel, in Komödie und Mimos einzeln durchverfolgt werden müssen, durch Beispiele zu belegen, muß ich angesichts des mir vorliegenden überreichen Materials für andere Gelegenheit versparen. Für die kynische Polemik einstweilen teilweise Proben im *Phoinix* S. 135f.

[2] Für die kynische Verpönung der βαλανεῖα vgl z. B. [Krates] ep. 18 (über die Pythagoristen Helm, *Luc. u. Men.* S. 380). Der Diogenes im Bade (s. etwa D. L. VI 40, 46, 47, 52) hat vielfach seine Entsprechung in Stratonikos (*Ath.* VIII p. 348e, 351c usw.) wie noch in den Helden des Philogelos (Nr. 23, 58, 130, 149f.).

[3] Vgl. Zeller II 1[4] S. 283,1; Hirzel, *Dialog* I S. 388,6; 449; Thiele, *Herm.* XLI S. 599; auch Wendland, *Hell.-röm. Kult.* S. 40. — Dem Kyon z. B. im karischen Myndos (D. L. VI 57) stehen wiederum zur Seite einesteils der Λάκων (*Gnom. Vat.* 397), andernteils der Chier Theokrit (*Gnom. Vat.* 345), der Kitharist Stratonikos (*Ath.* VIII p. 348ff.), der Abderit des Philogelos (Nr. 126).

Ein neues Stück Zauberpapyrus

Von **L. Fahz** in Frankfurt a. M.

Albrecht Dieterich hatte in dieser Zeitschrift[1] eine Veröffentlichung noch unedierter Blätter des Papyrus Mimaut du Louvre Nr. 2391 durch mich in Aussicht gestellt.[2] Diesem Versprechen beginne ich hier nachzukommen, indem ich zwei Kolumnen eines neuen Fragmentes[3] wiedergebe. Dabei hoffe ich sicher, daß sich recht bald ein Koptologe finden läßt, der mir hilft, das mit Koptischem durchsetzte Verso zu edieren. Scharfe Photographien dieses Abschnittes stelle ich ihm jederzeit zur Verfügung.

Der hier vorliegende Teil ist zu lesen auf einem Fragment, dessen Schrift sich auf die Breite der *σελίδες* so verteilt, daß das Fragment, welches durchschnittlich 34,5 cm breit ist und links einen Rand von 3—4 cm hat, zwei Kolumnen bietet. Diese schließen sich an die Kolumne VII v. 186 der früheren Ausgabe an: Kolumne VIII ist 15,5 cm breit und enthält die Verse 187 bis 209; dann folgt mit 3 cm Abstand Kolumne IX; sie ist 12 cm breit und enthält die Verse 210—242.

Die Abfassungszeit des Papyrus Mimaut darf man wohl nicht früher als 300 n. Chr. ansetzen.

---

[1] *Archiv* VII 1906, S. 487.

[2] C. Wessely hat die bekannten Teile dieses Papyrus herausgegeben in den *Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien*. Phil.-hist. Klasse XXXVI 1888, S. 139ff., und im *Jahresbericht des k. k. Staatsgymn. Hernals* 1888/89, S. 19ff.

[3] Es sind im ganzen drei Fragmente, die die Zeilenzahl des Papyrus um etwa 400 erhöhen.

Σχομπανουταξυρα κόψας καὶ μίξας ὁμοῦ ἅμα μέλιτος | τῷ
αὐτάρκει καὶ λιπαρῷ τῆ<ς> φοίνικος μάγ[ν]ητον | λίθον λείωσον
190 καὶ ἕψησον ὁμοῦ καὶ ποί||ησον τροχίσκους· ὅσους ἐὰν ἐθέλῃς,
ἑκάστου [χ]έει | τοὺς τόμους ἀνὰ οὐγκιῶν δ[ύ]ο καὶ χρῶ οὕτω[ς]
παια|νίζων τὸν θεόν· καὶ ἐλεύσεταί σοι τὸ θεῖον πρὸ αὐ|τοῦ
σεῖον ὅλον τὸν οἶκον καὶ τὸν τρίποδα· καὶ τότε | τέλει τὴν προ-
195 γνωστικὴν τρανῆς τῇ ὁμιλίᾳ || μέχρι [ο]ὗ θέλεις καὶ τότε ἀπό-
λυσον εὐχαριστῶν | τῷ θεῷ· ὁ δὲ χαρακτὴρ ὁ περὶ τὸν τρίποδα· |

links:
Zeichnung einer Schlange (zu klein geraten, unvollendet und durchgestrichen).

rechts:
Dreifuß von einer Schlange umwunden (etwas größer).

Ἔστι δὲ ἡ σύστασις τῆς πράξεως ἥδε, πρὸς Ἥλιον γιν[ομένη]·

Ἥσυχον ἐν στομάτεσσι πάντες κατερύκετε φ[ωνήν·
αἰθέρος ἀμφίδρομοι σιγὴν ὄρνιθες ἔχοιτε,
200 σκιρτῶντες δελφῖνες ὑπὲρ ἁλίοιο παύεσθε,
μείνατέ μοι ποταμῶν τε ῥοαὶ καὶ νάματα ν[ασμῶ]ν
οἰωνοὶ πτηνοὶ νῦν στήσατε πτήματ' ὑπ' αἴθραν,

ἑρπετὰ φωλειοῖσι βοὴν αΐοντα φοβεῖσθε,
δαίμονες ἐν φθιμέν[ο]ις σιγὴν τρομέοντες ἔ[χοιτ]ε,
205 ἀρρήτοις ἔπεσιν κόσμ[ος συσσεί]εται αὐτός.
σημ[άν]τῳρ, βασιλεῦ, κόσμου [πάτε]ρ ἵλαος ἔ[λθοις,
καλ[ὸν χ]ρυσόκομον κ[αὶ ἱερὸν] ἀθάνατον [φῶς
κλῄ[ζω, π]ᾶσι θεοῖσι καὶ [ἀνθρώ]ποις μέγα θα[ῦμα,
Ἥλιε χρ]υσο[κόμα δι]έπ[ων φλογὸς ἀκάμ]ατον πῦρ,

210 δέσποτα, Ἀ[έλιος], Τίταν, πυρόεις ἀνατείλας·
κλῄζω πρῶτο[ν τ]ὸν Διὸς ἄγγελον, θεῖον Ἰάω,
καὶ σὲ τὸν οὐρά[ν]ιον κόσμον κατέχοντα Μ[ιχαήλ,
ἀντολίης χαίρ[ω]ν θεὸς ἵλαος ἔσσο Ἀβρασα[ξ

Die Schermesser des Schompanos(?). Zerstoße und mische zugleich zusammen mit des Honigs Eigenkraft und dem Öle der Dattel einen Magnetstein, zerreibe und koche es zusammen und mache Pillen; wieviele du nun willst, schütte von jedem die 190
Teile zu zwei Unzen und gebrauche sie so, dem Gott einen Päan anstimmend. Und es wird dir kommen das Göttliche, vor sich her erschütternd das ganze Haus und den Dreifuß; und dann vollende die Erkenntnis der Zukunft deutlich im Verkehr, 195
solange du willst, und dann entlasse <ihn>, dem Gott dankend. Dies ist die Zeichnung um den Dreifuß.

Dies ist die Anordnung der an Helios gerichteten Zauberhandlung:

Ruhig im Munde haltet alle zurück die Zunge,
luftumkreisende Vögel wahret Schweigen,
zu springen, Delphine, über die Salzflut höret auf, 200
weilet mir der Flüsse Strömungen und Sprudel der Quellen,
geflügelte Vögel bringt jetzt zum Stehen eueren Flug unter freiem Himmel,
Gewürm in den Höhlen, wenn ihr höret den Ruf, fürchtet euch
Dämonen im Schattenreich wahret zitternd Schweigen,
von den Zauberworten erbebet selbst der Kosmos. 205
Gebieter, König, Vater der Welt, erscheine mir gnädig;
das schöne, goldhaarige und heilige, unsterbliche Licht
rufe ich, allen Göttern und Menschen ein großes Wunder,
Helios, Goldhaar, der du waltest über der Flamme unermüdlichem Feuer,
Herr, Aëlios, Titan, der du feurig aufgegangen bist. 210
Ich rufe zuerst den Boten des Zeus, den göttlichen Iao,
und dich, Michael, der die himmlische Welt umfaßt,
der du am Aufgang dich freust, ein gnädiger Gott sei Abraxas,

καὶ σέ, μέγιστε αἰθέριε, κλήζω ἀ[ρ]ωγόν σου μ[άντιν,
215 καὶ λάμποντά σε τὸν Διὸς ἄγγε[λο]ν, ὄμματος [αὐγήν,
καὶ φύσιν ἀέξοντα καὶ ἐκ φύσεως φύσιν α[ὐτήν,

καὶ κλήζω ἀθανάτων γε[νν]ήτορας αἰὲν ἐόν[τας.
παντοκράτωρ θεός ἐσσι, σὺ δ' ἀθανάτοισι μέ[γιστος
ἱκνοῦ μοι, νῦν λάμψον ἄναξ κόσμοιο Σα[βαώθ,
220 ὃς δύσιν ἀντολίηθεν ἐπισκοπιάζεις, Ἀδωνα[ί
κόσμος ἐὼν μοῦνος κόσμον ἀθανάτων [διακοσμεῖς,

αὐτομαθὴς ἀ[δ]ίδακτος μέσον ⟨τὸν⟩ κόσμον ἐ[λαύνων

τοῖς νυκτὸς ἀ[ν]έρουσι αεη⟨ι⟩ουω ακραμμαχ[αρι
κλήζω . . . . κ . . . . . ἐπιθύματα δά[φνης
225 καὶ Στυγὸς ἀδ[μήτους] πηγὰς καὶ οἴδματα [πόντου

ὁρκίζω σε σφραγῖ[δα θ]ε[οῦ], ὃν πάντες Ὀλύμ[που

ἀ[θ]άνατοι φρίσσο[υσι κ]αὶ δαίμονες ἔξοχ' ἄρ[ιστοι
καὶ πέλαγος ὤκ[α παιπ]άλλεται, ὁππότ' ἀκού[ει.
230 ἐξ[ο]ρκίζω σε κατ[ὰ τοῦ μ]εγάλου θεοῦ Ἀπ[όλλωνος] ‖ αεηιουω. λέγε ἐπι[τέλλων]· 'πέμψον μοι τ[ὸν δαίμονα] | χρηματίζοντά μο[ι πρὸς] πάντα ἅπερ ἐγὼ [βούλο]|μαι αὐτῷ ἐννέπε[ιν εἰ]ς πρᾶξιν'. | τέλος [τοῦ πρά]γματος. |
Μέλπω σ[ε] μακαρ[ιστὸν] τὸν ἱερὸν Ἀπόλλων[α
235 πάνσοφ[ος] αἰγλή[της μέ]γας αὐτοκράτωρ θ[εός ἐσσι,
Δωδών[ης μεδέων . . . . θε]ίους παιᾶν[ας
κλήζω σε . . . . κ]ελαδοῦσ[ι
. πιβ . σ . . . . ν] ἔχων δω . . .
. . . . δ]εξιτέρων . . . .
240 . . . . αὐτοκρά[τωρ . . . .
. . . . ων και . . . . . .
. . . . κο]ρυφὰς . . υ . . . .

und dich, größter Himmlischer, rufe ich, deinen helfenden Seher,
und dich den leuchtenden Mittler des Zeus, des Antlitzes Glanz, 215
und den, der wachsen läßt die Natur und aus der Natur die Natur selbst,
auch rufe ich die ewig währenden Erzeuger der Unsterblichen.
Der allbeherrschende Gott bist du; du, der Unsterblichen größter,
komme zu mir, jetzt leuchte Herrscher der Welt, Sabaoth,
der du den Untergang vom Aufgang her beschaust, Adonai, 220
der du Kosmos allein die Welt der Unsterblichen ordnest (= regierest),
der du von selber gelernt, ungelehrt den Kosmos in die Mitte stellest
den Nachtssicherhebenden α ε η ι ο υ ω ...
ich rufe .... Lorbeeropfer (?)
und die ungebändigten Quellen der Styx und den Schwall des Meeres, 225
ich beschwöre dich, das Siegel des Gottes, vor dem alle Unsterblichen
des Olympos schaudern und die bei weitem stärksten Dämonen
und das Meer schnell erbebt, sobald es ⟨dessen Namen⟩ hört.

Ich beschwöre dich bei dem großen Gott Apollo α ε η ι ο υ ω. Sprich befehlend: „Schicke mir den Dämon, der mir wahrsagt 230 über alles, was ich ihm sagen will zur Ausführung." Schluß der Handlung.

Ich besinge dich, den glückseligen, heiligen Apollo:
du bist der allweise, strahlende, große, unumschränkte Gebieter 235
Dodonas Herrscher(?) ....
ich rufe dich ....
....

Zur Rechtfertigung dieses Textes nebst Übersetzung diene der kritische Apparat mit beigefügter Einzelerklärung, die keineswegs erschöpfend genannt werden kann.

V. 187 *Σχομπανου ταξυρα* P, so glaube ich wenigstens lesen zu müssen, wenn man genau den Spuren der Schriftzüge nachgeht. Zweifelhaft kann man noch sein über *Σ*, das verwischt leicht für ein *E* gelesen werden kann. Wü(nsch) liest *ἔχομ πανοῦ τὰ ξύλα* 'habend das Holz einer Fackel'. Für den Eigennamen Schompanos fehlt bis jetzt jeder Beleg. Vielleicht steckt aber doch ein Name darin, so daß wir den Titel des Zauberrezeptes erhielten: „die Schermesser des Schompanos". Vgl. Pap. Par. (Wessely a. a. O.) v. 1716 *ξίφος Δαρδάνου, πρᾶξις ἡ καλουμένη ξίφος*, wobei ich noch bemerken will, daß auch dieses Rezept v. 1722 empfiehlt: *λαβὼν λίθον μάγνητα τὸν πνέοντα* — wie v. 188 unseres Papyrus den Magnet vorschreibt. — *κοψας μιξας* P, in winzigen, kaum erkennbaren Buchstaben ist dann *και* übergeschrieben. Weiteres darüber siehe zu v. 188. — v. 188 *αυταρκι* P, solchen iotazistischen Formen begegnet man allenthalben in diesem Papyrus, z. B. v. 189, 193, 203 u. a. m. — *λιπαρωτη φοινικες* P, analog dem Genitiv *τοῦ μέλιτος* bei *τῷ αὐτάρκει* erfordert *λιπαρῶ* den Genitiv *τῆ⟨ς⟩ φοίνικος*. — Hinter *φοίνικος* steht noch *και* P. Dies ist an der Stelle zwecklos. Ich kann es nur so begreifen, daß es im Zusammenhang steht mit dem in v. 187 zwischen *κόψας* und *μίξας* ausgelassenen *καί*. Der Schreiber hatte *καὶ* zwischen *κοψας* und *μίξας* vergessen, er wollte es nachholen, hat es aber an verkehrter Stelle eingesetzt *φοινικες και μαγνητον*. Erst später mag er den Fehler gemerkt haben, hat *και* über *μίξας* nachgetragen, ohne es allerdings zwischen *φοινικες* und *μαγνητον* zu tilgen. — *μακ . ητον* P, zwischen *κ* und *η* sind nur noch sehr schwache Spuren eines *ν* zu erblicken, da der Papyrus hier ein Loch hat. *κ* für *γ* fällt nicht weiter auf in diesen Papyri (A. Dieterich, Fleckeis. Jb. Suppl. XVI, S. 822). Umgekehrt tritt *γ* für *κ* ein, z. B. unten v. 191 und 229. Beispiele von *δ* für *τ* und umgekehrt bieten

unten v. 193, 195, 196, 198. Auffällig ist die Akkusativform μάγνητον für μάγνητα, ähnliches (τὸ ἀρώματον, ἄνδροις) siehe bei L. Radermacher, Neutest. Gramm. S. 47. Über die Kräfte des Magnets siehe die orphischen Lithika v. 306 ff. — v. 189 λιωσαν P. — λιωσον ποιησον P, Wünsch faßt λιωσον als falsch eingesetzte Korrektur von λιωσαν auf. — v. 190 οσουν P. — v. 191 ἀνὰ ist distributiv zu verstehen, s. Radermacher a. a. O. S. 16. ουνγιων P, vgl. oben die Bemerkungen zu v. 188. — Beachtenswert ist die Form δύο bei οὐγκιῶν, s. Radermacher a. a. O. S. 59. — v. 193 σιων P, vgl. oben v. 188. Wir haben es hier mit dem üblichen σεισμὸς bei dem Erscheinen einer Gottheit zu tun (vgl. Wünsch, Deisidaimoniaka, in diesem Archiv XII S. 10). — τοδε P, vgl. oben v. 188. — v. 194 ομηλια P. — τρανὴς heißt 'scharf, deutlich'; hier ist der Sinn: der Gott wird so mit dir verkehren, daß du eine deutliche Erkenntnis erhältst. v. 195 τοδε P und v. 196 οτε P vgl. oben v. 188. — In dem Gebrauch der Zeichnung des Dreifußes für den Dreifuß selber haben wir eine Stellvertretung zu erblicken, die im Zauber geläufig ist. Ich erinnere nur daran, wie das Bild den Menschen vertritt (Fahz, RGVV II S. 126). Hier in unserem Papyrus sieht man so recht den engen Zusammenhang zwischen Mantik und Zauberei. Der Dreifuß, dieses 'apollinische Orakelgerät, das Wahrzeichen des Sehergottes Apollo' (E. Reisch bei Pauly-Wissowa V, Sp. 1678) gehörte nach Meinung dieser Zauberer zur Befragung des Helios-Apollo (v. 229 f.). Als nicht minder wichtiges Requisit erschien ihm die pythische Schlange. Eine Parallelstelle gibt A. Dieterich, Abraxas S. 179, 15 ff.: ἔχε δὲ καὶ ἐκ ῥίζης δάφνης τὸν συνεργοῦντα Ἀπόλλωνα γεγλυμμένον, ᾧ παρέστηκεν τρίπους καὶ Πύθιος δράκων. — v. 197 hat P das astronomische Zeichen für Helios. — Unter 197 steht die Paragraphos, auch ist der Zeilenzwischenraum zwischen 197 und 198 größer wie gewöhnlich. — v. 198 στοματαισι P, dafür fehlt jede Analogie. Schwanken kann man zwischen στομάτεσσι und στόμασιν. Will man einen metrisch richtigen Vers haben, muß man sich für

στόμασιν entscheiden. Aber die Prosodie dieser Verse, die offenbar Hexameter sein sollen, ist eine sehr willkürliche. Ihr Verfasser hat offenbar keinen Anstand daran genommen, die erste Silbe von πάντες hinter στομάτεσσι als Kürze zu betrachten. Im v. 226 behandelt er sie als Länge. — κατερυκεδε P, s. oben v. 188. — φ[ωνήν Wü. — v. 200 πανεσθαι P, man könnte wohl an dieser Infinitivform festhalten und sie als Infinitiv mit imperativischer Kraft auffassen, aber ich ziehe genau so wie in v. 203 φοβεῖσθε für φοβεισθαι P vor. αι für ε und umgekehrt findet sich allenthalben in diesen Papyri (Dieterich, Fleckeis. Jb. Suppl. XVI S. 820). Vgl. auch unten v. 202, 227. — v. 202 παντα P mit Spuren von Korrekturen an den Buchstaben αντα. Liest man πάντα, so ist der Sinn des Verses unklar. Dazu kommt, daß παντα ὑπ' einen Hiat bildet. So glaube ich, das Objekt zu στήσατε in πτήματ' gefunden zu haben, ein Wort, das durch Suidas bekannt ist. — εθραν P vgl. oben v. 200. — v. 203 φωλιοισι P, vgl. oben v. 188. — βοὴν ἀΐοντα Anklang an Pindar Pyth. 1, 13ff. — φοβεισθε P, vgl. oben v. 200. — v. 204 τρομέοντες ein neues Beispiel zu Dieterich, Jb. a. a. O. S. 776ff. — v. 205 κόσμ[ος συσσεί]εται Wü, vgl. Dieterich, Abraxas 200, 3ff. ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ὄνομα τὸ μέγιστον ἐν θεοῖς, ὃ ἐὰν εἴπω τέλειον, ἔσται σεισμὸς ... ὁ κόσμος ὅλος συγχυθήσεται. — Von v. 206 wird die Schrift wesentlich abgeblaßter und lückenhafter, der untere Rand des Papyrus ist ganz zerfetzt. Zum Glück helfen hier die orphischen Hymnen weiter; sie sind unzweifelhaft benützt. Ihren Einfluß verspürt man wie in den Gedanken und Worten, so vor allem in der Form, wenn auch mancher Vers einem metrisch richtigen Hexameter kaum mehr ähnlich sieht. Das kann verschiedene Ursachen haben: entweder der Verfasser unserer Anrufung wird nichts besseres haben leisten können, oder es besteht die Möglichkeit, daß auch in der Form loserer daktylischer Reihen der Zauber seinen Zweck erfüllte. Gleich bei v. 206 kann man zweifeln, was für die Rekonstruktion erforderlich ist, s. auch unten v. 214 und 221. —

v. 206 σημι·α P, nicht ohne Bedenken möchte ich σημάντωρ ergänzen, da μ nicht vollständig mehr erhalten ist, die Lücke kaum mehr Raum als für einen Buchstaben bietet und α sehr unsicher erscheint. In den Gedankenkreis der orph. Hymn. (8, 10) verweist σημάντωρ der Gebieter, der Herr; denn die Bedeutung von σημαίνειν, wie sie Heraklit frg. 93 Diels von Apollo bietet: οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει hat wohl hier schwerlich noch mitgewirkt. — Der Versschluß ist gesichert durch Pap. Berl. (Parthey, Zwei griech. Zauberpapyri des Berliner Museums, hrsg. in den Denkschriften d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1865, S. 120ff.) 1, 303 ἵλαος ἔλθοις. — ..ρ εμοι ιλαος P, Wü nimmt an, daß durch den Zusatz von ἐμοὶ nachträglich das Metrum gesprengt ist. — v. 207. Die Ergänzungen finden ihre Stütze in Pap. Par. 3233 καλὸν φῶς und 1068 καλὸν καὶ ἱερὸν φῶς. Über χρυσόκομος vgl. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, S. 1244 Anm. 1. — v. 208 μέγα θα[ῦμα erinnert an Homer (Il. 13, 99; 15, 289) ebenso wie der Versschluß (v. 209) ἀκάματον πῦρ (Il. 5, 4; 13, 731). Im übrigen kommt der ganze Vers öfter vor, z. B. Kuster, De tribus carminibus papyri Parisinae magicae, Diss. Königsberg 1911, S. 19. — v. 210 hat seine Parallelen in den orph. Hymn. 8, 16 δέσποτα, 8, 2 Τίταν, 8, 6 πυρόεις. — Die dorische Form Ἀ[έλιος] steht nicht allein da, vergleichen läßt sich v. 213 ἔσσο. Bis zu diesem Vers (178—210) hat der Hymnus noch ein national-griechisches Gepräge. Mit v. 211 aber reihen sich Götternamen an, die deutlich den solaren Synkretismus der späteren Zeit erkennen lassen. Das ist so rechte Eigenart der in Ägypten geschriebenen Papyri. „Die Götter der verschiedensten Nationen sind in diesen Beschwörungen vereint worden“ (L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Straßburg 1898, S. 133). So tritt also neben Helios-Apollo (v. 229ff.) der Gott des jüdischen Volkes Jahveh (Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon, Jahrb. d. K. deutschen arch. Instituts, Ergänzungsheft VI, 1905, S. 35). Wenn meine Ergänzungen richtig sind: πρῶτο[ν τ]ὸν mit Hin-

weis auf Pap. Berl. 1, 300 *ἄγγελε πρῶτε τοῦ Ζηνὸς μεγάλου Ἰάω* (so ist zu lesen, nach Ad. Abts mündlicher Mitteilung) und *θεον* P = *θεῖον*, so ist es allerdings merkwürdig, daß *Ἰάω* hier als Bote (*ἄγγελος*) des Zeus angerufen wird, aber erklärlich wenn man erwägt, daß *Ἰάω* auch als Hermes erscheint, Pap. mus. Brit. XLVI 177 ff. *Ἑρμῆν . . . φωρφόρ' Ἰάω*. — v. 212 war leicht zu ergänzen, da er genau so lautet im Pap. Berl. 1, 301. Über Michael s. Wünsch, a. a. O. S. 36. — v. 213 *ιλαιος εσο* P; inhaltlich deckt der Vers sich mit Pap. Berl. 1, 303, wo Wilcken nach Abts Mitteilung *κακαρημενος* liest, wenn man dafür *κεχαρημένος* setzt: *Ἀβρασάξ ἀντολίης κεχαρημένος ἵλαος ἔλθοις*. Über Abraxas s. Buresch, Klaros, Leipzig 1889, S. 52 ff., A. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, S. 46. — v. 214 kann als Hexameter nur gelten unter der Annahme von zwei Elisionen und der Kürzung des *ω* in *ἀρωγόν*. Der Akzent auf der letzten Silbe mag dazu beigetragen haben. Man sehe die Beispiele bei Meisterhans-Schwyzer, Gramm. d. att. Inschriften, Berlin 1900, der S. 68 sagt: „In der Kaiserzeit werden die Vokale mehr und mehr isochron.“ *ἀρωγὸς* wird gebraucht orph. Hymn. fragm. 125 (Abel S. 204) und orph. Hymn. 11, 6, wo v. 5 mit *μάντι* schließt. Ebenda 34, 4 wird Apollo mit *μάντι* angerufen. Andere Beispiele (Homer, hymn. Ap. Del. 132. Äschyl. Eum. 19, vgl. Serv. Aen. I 20) gibt Pauly-Wissowa II Sp. 4, 47 ff. — v. 215. Wenn man hinter *καὶ* eben noch recht schwache Spuren von *λ̣α̣μ̣π̣ο̣ν̣τ̣α̣ σ̣ε̣* erkennen kann, so wird man wohl kaum fehlgehen, *αὐγὴν* hinter *ὄμματος* zu ergänzen. Über den Gebrauch dieses Wortes siehe Dieterich, Abraxas, S. 64, 5. Siehe ebenda S. 195, 9 *οὗ ὁ ἥλιος καὶ σελήνη ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι λάμποντες*. Pap. Berol. II 88 *Ἠέλιε κλυτόπωλε Διὸς γαιήοχον ὄμμα*. Vgl. auch orph. Hymn. 44, 4 *πυρφόρος αὐγή*. — v. 216 *διξοντα* P, *ἀέξοντα* Wü, diese kleine, paläographisch leicht zu erklärende Änderung (*δι* für *αε*) ergibt die Auffassung vom Sonnengott als dem Quell alles Lebens (vgl. bei Roscher I 2021 f.), wie sie öfter gerade in den Zauberpapyri vorkommt (vgl. Kuster a. a. O. v. 4 *γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα*).

Auch die orph. Hymnen (8, 12 φερέσβιε) preisen ihn so. Mit den Worten καὶ ἐκ φύσεως φύσιν α[ὐτὴν kommt dann der weitere Entwicklungsgedanke zum Ausdruck, vgl. orph. Hymn. 8, 2 αὐτοφυής und Pap. Berl. 1, 310 φύσιν αὐτοφυῆ. α[ὖθις Wü. — 217 nennt der Verfasser nicht mehr wie vorher eine Einzelqualität des Gottes, sondern summarisch ἀθανάτων γε[νν]ήτορας αἰὲν ἐόν-[τας oder ἐό[ντων, damit vgl. Orphica von Abel, S. 221 (fragm. 171) ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντων. — v. 217 hinter γε[νν]ήτορας zeigen sich kaum noch erkennbare Spuren von etwa 3—4 Buchstaben (παντ?), dann ασεσε P. — v. 218 παντοκράτωρ wird orph. Hymn. 18, 17 Pluto genannt. — εστι P. — v. 219 με P. — Mit νῦν kommt der Übergang zur eigentlichen Bitte zum Ausdruck, s. Fr. Adami, Fleckeis. Jb. Suppl. XXVI, S. 234. — Σα[βαώθ Wü, vgl. Antikes Zaubergerät, S. 35f. — v. 220 hat seine Parallele in Pap. Berl. 1, 303a, d. h. besser gesagt: unser Papyrus kann dazu dienen, jenen zu emendieren. Die Vorstellung, wie Ἀδωνα[ί (vgl. Hamburger, Realenzyklopädie des Judentums I 48ff.) 'den Untergang vom Aufgang her beschauen' kann, ergibt sich aus orph. Hymn. 8, 14 πασιφαές, κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα, σβεννύμενος, λάμπων τε καλαῖς ἀκτῖσι φαειναῖς. — v. 221 hat metrische Schwierigkeiten zu überwinden, da κόσμου in der ersten Silbe als Kürze gemessen werden muß, vgl. oben v. 198 πάντες. Hinter ἀθανάτων wollte ich ἀνεγείρας ergänzen, ihn also als 'Schöpfer' auffassen. Aber besser paßt διακοσμεῖς, die Form analog ἐπισκοπιάζεις v. 220. Damit ist auch die Messung der ersten Silbe von κόσμου als Kürze begreiflich, wenn auch nicht entschuldigt: das beabsichtigte Wortspiel mit κόσμος hat den Vers gesprengt. Wenn διακοσμεῖν in den orph. Hymnen nicht belegt ist, so doch διάκοσμος 52, 12 (wo ich die Änderung Wiels Κύδιμε κοῦρε statt καὶ διάκοσμε nicht für gerechtfertigt halte) und ebenda 34, 18. — v. 222 ἀ[δ]ίδακτος wird gesagt von Apollo (vgl. Buresch, a. a. O. S. 56 Z. 1). Meine Ergänzung κόσμον ἐ[λαύνων stammt aus orph. Hymn. 19, 1, s. Kuster a. a. O. S. 53. — v. 223 ἀ[ν]έρουσι gleich

ἀναίρουσι (ungewöhnliche Quantität des *αι* und ungewöhnliche Bedeutung 'aufgehen'), Wü., der auf Pap. Par. 2546 *νυκτεροδυτειρα* verweist, wo das Metrum *νυκταιροδύτειρα* fordert, 'die bei Nacht auf und untergeht'. — *αἴηους* P, das ist *α ε η ι ο υ ω*, die Zeichen für die Planeten. Also: 'der du die Erde in die Mitte der Planetensphäre stellest'. — *ακραμμαχ[αρι*, diese Form hat das Wort v. 150 in dem von Wessely edierten Teil. In v. 79 erscheint es als *ακραμμαχα[μ]αρι*. In v. 201 steht *ακραμ'* und nicht *αηρα*, wie Wessely angibt. — v. 224 ist äußerst lückenhaft, hinter *κληζω* P klafft eine Lücke von 8—10 Buchstaben, dann *κ*, darauf ein kleineres Loch von 3—4 Buchstaben, dann eine völlig verblaßte Partie von 5—6 Buchstaben, am Rand sehr schwer zu erkennen *επι θυματαδα* . . . . . — v. 225 *ἀδ[μή-τους]* Wü. — Der Schluß ist schwer lesbar, doch glaube ich noch *οἴδματα* zu erkennen. *πόντου* wäre dann die zu erwartende Ergänzung. Vgl. Orac. Sib. prooem. p. 5, 97 Geffcken: *῞Υδατος οἴδ-ματα πόντου*. — v. 226 Über den Gebrauch von *σφραγίς* s. Pap. Berl. 1, 306 (Parthey a. a. O. S. 149), F. J. Dölger Sphragis, Paderborn 1911. — v. 227 *φρίσσειν* ist typisches Wort, vgl. Dieterich, Fleckeis. Jb. Suppl. XVI 774f. — *δεμονες* P. — *ἔξοχ' ἄρ[ιστοι* homerischer Versschluß, z. B. Il. 20, 158. — v. 228 *ὦκ[α* als Adverb zu *ὠκύς* öfter bei Homer, Il. 1, 447. — . . .]*αλλεται* P, *σνστ]έλλεται* Wü, *παιπάλλω* erklärt Hesych durch *σείω*, vgl. oben v. 193 und 205. — *οποτ* P. — v. 229 *εξ . οργιζω* P, s. oben v. 226 *ὁρκίζω*, vgl. die Bemerkung zu v. 188. — v. 230 *ἐπι[τέλ-λων]* Wü. — Der Befehl findet seine beste Parallele in Pap. Par. 1328ff.: *Ἀνάπεμψόν μοι . . . τὸν δαίμονα . . . χρηματίσαι μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος*. — v. 234. Mit diesem Vers beginnt ein neues Loblied auf Apollo, bei dem (v. 229 *κατὰ*) der Zauberer Helios beschworen hatte. Apollo ist also, wenn alle vorher angerufenen Gottheiten nichts vermögen, der letzte und mächtigste. Er ist (v. 235) der 'allweise', wie orph. Hymn. 10, 16 *πάνσοφε* die *Φύσις* nennt. Er ist der 'strahlende' (*αιγλει* . . . P, vgl. *αἴγλη* orph. Hymn. 19, 2 und 70, 7). Er ist der 'gewaltige', 'unbeschränkt

mächtige' (αὐτοκράτωρ steht noch einmal v. 240, eine Bezeichnung, die orph. Hymn. 70, 8 nur den Eumeniden zukommt), 'Gott' (ϑ[εὸς, wenn man eben noch ϑ erkennen kann). — v. 236 Δωδών[ης μεδέων darf man wohl mit Wü ergänzen in Erinnerung an Il. 16, 234. — Von v. 237 bis zum unteren Ende des Papyrus ist nur noch rechts von der Kolumne ein Teil Buchstaben zu ersehen. Alles Übrige ist abgesplittert.

Trotz aller Lücken und Unsicherheiten darf man mit dem Gewonnenen zufrieden sein: in diesem neuen Stück griechischer Zauberliteratur ist ein nicht unwichtiger Beitrag zur Erkenntnis des griechischen Synkretismus späterer Zeit erstanden.

Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen

Von E. Mogk in Leipzig

Als Hermann Usener mit dem Artikel „Mythologie“ die Erneuerung des Archivs für Religionsgeschichte einleitete, stellte er den Satz an die Spitze: „Alle volkstümlichen Religionen, von denen wir reichlichere Kunde besitzen, liegen beim Eintritt des Volkes in die Geschichte fertig vor“. Und weiter schrieb er: „Daß wir Gewordenes und Fertiges nicht verstehen können, ohne das Werden zu kennen, wird nicht bezweifelt werden“ (Arch. VII, 7 ff.). In diesen Sätzen, die jedem denkenden Menschen doch verständlich sein sollten, es aber leider nicht immer sind, liegt der Grundstein der neueren religionsgeschichtlichen Forschung, die ja bekanntlich schon lange vor Usener eingesetzt hat. Während die alte Schule die Zeugnisse einfach nahm, wie sie vorliegen, und aus ihnen die Religionsgeschichte eines Volkes zusammenstellte, faßt die neuere Forschung den Inhalt eines jeden Zeugnisses als ein Produkt auf, das die Frucht einer langen, in vorhistorischer Zeit liegenden kulturellen und religiösen Entwicklung ist. Da nun aber diese Entwicklung verschiedenen Zeiten angehört, so liegen in den verschiedenen Zeugnissen auch verschiedene Schichten religiöser Vorstellungen über- und nebeneinander, und die Aufgabe der Forschung ist, diese Schichten voneinander zu trennen und wenn möglich die unterste Schicht klarzulegen, da sich erst nach Kenntnis dieser die Entwicklung religionsgeschichtlicher Tatsachen feststellen läßt.

Um diesen Unterschied zwischen der älteren und neueren Richtung auf dem Gebiete der germanischen Religionsgeschichte

zu zeigen, greife ich zu dem bekannten Zeugnis des Tacitus über den Wodanglauben und -kult (Germ. 9): *Deorum maxime Mercurium* (d. i. Wodan) *colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent.* Unsere älteren Mythologen lehren auf Grund dieser Stelle: Wodan war bei den Germanen der höchste Gott; ihm wurden Menschenopfer dargebracht; oder wenn sie diese beiden Angaben in Kausalverbindung zueinander bringen: Wodan war der höchste Gott und deshalb wurden ihm Menschenopfer dargebracht. Mit dieser Tatsache gibt sich der Philologe zufrieden, denn hier meint er festen Grund unter den Füßen zu haben. Allein für den Religionsforscher knüpft sich daran eine ganze Reihe wichtiger Fragen. Ob die Behauptung des Tacitus, Wodan sei der höchste Gott, für alle germanischen Stämme gilt oder nur für einen Teil, lasse ich ganz außer acht. Mögen wir das eine oder andere annehmen, einer zweiten Frage können wir nicht entgehen: Ist Wodan von Haus aus der höchste Gott gewesen oder hat er sich erst dazu entwickelt? Und ist letzteres der Fall: Aus welchen Elementen ist er emporgestiegen? Was aber das Menschenopfer betrifft, so fragt man: Ist dies von Haus aus an Wodan geknüpft? oder ist es erst in seinen Kult getreten, als er zum obersten Gott geworden war? Und ist dies der Fall, woher ist es gekommen? wem ist es vor Wodan gebracht worden? Direkt geben uns die Quellen auf diese Fragen keine Antwort, aber indirekt finden wir zu ihnen den Schlüssel. Wesentlich zu ihrer Lösung tragen bei die vergleichende Volks- und Völkerkunde und das Studium der Psychologie der Naturvölker. Ohne das letztere, besonders ohne die Lektüre der grundlegenden Werke von Mannhardt, Tylor, Wundt, Frazer, Schurtz, Vierkandt, Schultze u. a. sollte sich jetzt kein Forscher an religionsgeschichtliche Probleme machen, geschweige denn über solche den Stab brechen. Nach ihrem Studium ist uns erst vieles aus der germanischen Religionsgeschichte verständlich geworden, was früher ein Rätsel war, und mit Leichtigkeit fügte es sich in die Entwicklungsgeschichte menschlichen Geistes, menschlicher Kultur. Hierher gehört u. a.

die Geschichte des germanischen Opfers, das man bisher fast durchweg unter dem Einflusse des jüdischen Opfers, wie wir es aus dem Alten Testamente kennen gelernt, betrachtet hat. Der Frage: was ist die erste Veranlassung des Opfers gewesen? ist man entweder ganz aus dem Wege gegangen oder hat sie ebenfalls durch die Opferlehre des Alten Testaments gedeutet, ohne mit dem Charakter- und Kulturunterschied der Israeliten und Germanen zu rechnen. So herrscht z. B. über die Opferfeuer eine Unklarheit, wie man sie nicht größer denken kann. Und wenn man das herausfühlt, so macht man sie, wie es erst jüngst geschehen ist, gar zu einer symbolischen Handlung. Die Feuer haben von Haus aus überhaupt nichts mit dem Opfer zu tun, sondern sind entweder eine magische Handlung, um durch sie als irdisches Substitut des Sonnenfeuers die Sonne zu unterstützen bzw. erneuern, oder sie werden zur Abwehr schädigender Dämonen entzündet. Erst später sind sie hier und da an den Götterkult geknüpft worden. Das ist demnach das Sekundäre, nicht das Primäre, und diese Tatsache muß bei jedem Quellenzeugnis beachtet werden. Wie psychologisch unklar sind ferner die Vorstellungen von dem Dankopfer! Man sehe, was z. B. U. Jahn in seinen Deutschen Opferbräuchen darüber sagt. So ist ihm das Ährenbündel, das auf dem Felde nach dem Schnitte stehen bleibt, ein Dankopfer für Wodan (S. 163ff.). Nun sind die Riten, die sich an das letzte Ährenbündel knüpfen, fast über die ganze Erde verbreitet (vgl. besonders Mannhardt, Myth. Forschungen Kap. I und V; Frazer, *The golden bough* II, 137ff.; 168ff. u. öft.). Und dazu gehört auch das Stehenlassen des Ährenbüschels bzw. dessen Anknüpfen an Scheune oder Tor. Hieraus folgt zunächst, daß wir es mit keinem speziell germanischen Ritus zu tun haben. Auf germanischem Boden kann sich nur die Verknüpfung dieses alten Ritus mit dem Wodankulte vollzogen haben. Da wir aber hier noch meist die ältere Schicht der Ernteriten finden, ohne irgendwelchen Zusammenhang mit Wodan, so muß jene Verknüpfung territorial beschränkt gewesen sein. Aber selbst aus den Zeugnissen dieses Gebietes —

es handelt sich hauptsächlich um norddeutsche — geht noch ganz klar hervor, daß es sich um ein Dankopfer in der landläufigen Bedeutung des Wortes nicht handeln kann. Denn aus allen Zeugnissen spricht, was auch Jahn wiederholt hervorhebt, daß diese Opfer, wie ich einmal diese Ährenbüschel nennen will, nicht mit der eingebrachten Ernte in Kausalverbindung gebracht worden sind, sondern mit der Fruchtbarkeit der Felder im folgenden Jahre (vgl. Jahn S. 170). Wenn daher der mecklenburgische Bauer nach dem Zeugnis des Nicolaus Gryse in heidnischer Zeit gesagt hat:

„Wode hale dynem Rosse nu Voder,
Nu Distel vnde Dorn,
Thom andren Jhar beter Korn“,

so hat er damit gesagt: „Ich spende dir diese Ähren, damit im nächsten Jahre die Felder ertragreich werden.“ Das stimmt ganz zu den nordischen Opfern in der Winternacht oder im Frühjahr, die *til árs* vorgenommen wurden „um ein fruchtbares Jahr zu erlangen“. Wie sich diese Opfer aus magischen Riten entwickelt haben, lasse ich unberücksichtigt; mir kommt es nur darauf an, die herrschende Ansicht zurückzuweisen, daß wir es mit einem Dankopfer zu tun haben. Wollen wir ihm einen Namen geben, so können wir es nur als Vergeltungsopfer bezeichnen. „Ich spende dir dies, damit du mir im folgenden Jahre wieder etwas spendest.“ Diese Auffassung von dem Opfer haben die Germanen durch ihre Handlung nicht nur gezeigt, sondern auch klar ausgesprochen. In den nordischen Hávamál, die einen großen Teil germanischer Ethik bieten, heißt es (v. 146):

Betra's óbeþit an se ofblótit,
ey sér til gildis gjǫf.

(„Besser ist gar nicht beten als zu viel opfern, Gabe sieht stets auf Vergeltung“). Jetzt versteht man auch, weshalb die *frétt,* die Schicksalsfrage an die Götter, fast immer mit Opfer verbunden war: das Opfer war die Gabe, die der Mensch brachte, um durch

sie als Gegengabe von der Gottheit die Zukunft zu erfahren.[1] Von dieser Auffassung von dem Opfer im allgemeinen ist das Menschenopfer nicht zu trennen. Der Mensch ist unter gewissen Verhältnissen der Macht dämonischer Mächte oder später bestimmter Gottheiten verfallen. Sein Leben scheint ihm verwirkt. Um es aus der Gewalt dieser Mächte zu lösen, opfert er einen seiner Mitmenschen. Tritt diese Gefahr für die soziale Vereinigung auf, so wird auf gemeinsamen Beschluß das Menschenopfer vollzogen. Daher begegnen wir dem Menschenopfer überall, wo nach Erfahrung der Tod seine Ernte hält oder Gefahr für größeren Menschenverlust droht. Von den alten Galliern bezeugt es Caesar (*homines immolant . . . quod pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur, publicaque eiusdem generis habent instituta sacrificia.* Bell. gall. VI, 16), von den slavischen Völkern Osteuropas, die noch heute mit ihren Sitten halb im Heidentum stecken, führt Löwenstimm auf Grund der Prozeßakten verschiedene Beispiele von Menschenopfern bei epidemischen Krankheiten an (Aberglaube und Strafrecht S. 11ff.; der gleiche Ritus bei den Samojeden ebd. S. 9ff.); den Griechen war die Vorstellung, daß Menschenleben durch Menschenleben von den unholden Mächten erkauft werden könne, so wenig fremd wie den Orientalen (Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch. S. 922); die Etrusker brachten ihren Toten Menschenopfer am Grabe dar, damit der Tote nicht nachzehre (Wissowa, Rel. und Kultus der Römer S. 397). Selbst das Bauopfer, das einzige Menschenopfer, das Oldenberg im Veda als feststehend findet (Relig. des Veda S. 363f.), und das mit seinen Ausläufern fast über die ganze Erde verbreitet ist (Andree, Ethnogr. Parallelen I, 18ff.), scheint in demselben Grundgedanken zu wurzeln. Dieser Grundgedanke liegt auch bei den germanischen Menschenopfern vor. Wenn die alten Sachsen vor ihrer Abfahrt zur See

[1] Der große Unterschied zwischen dem jüdischen Opfer und dem germanischen liegt im allgemeinen darin, daß jenes nach dem Grundsatz vollzogen wird *do, quod dedisti,* dies nach *do, ut des.*

Kriegsgefangene opferten, um sicher nach der Heimat zu gelangen, wenn der König Aunn von Uppsala seine eignen Kinder opferte, um sein Leben zu verlängern, wenn man bei Mißwachs und Hungersnot Könige opferte, wenn noch im 14. Jahrhundert in Schweden auf Volksbeschluß Kinder geopfert wurden, um dadurch der Pest zu wehren, so zwingen doch diese Zeugnisse zu der Annahme, daß diese psychologisch leicht verständliche Ursache wie bei andern Völkern auch bei den Germanen Veranlassung zum Menschenopfer gegeben hat. Bei der religionsgeschichtlichen Behandlung dieses Kultes ist es nun die Aufgabe, die Zeugnisse auf Grund dieses Keimes und mit Berücksichtigung der religiösen Entwicklung des Volkes zu erklären. Denn selbstverständlich zeigen zahlreiche nicht mehr die reine Form; mit der religiösen Entwicklung sind auch die Menschenopfer dem Wandel der Zeiten unterworfen gewesen. Dämonenopfer haben sich in Götteropfer verwandelt, als anthropomorphische Götter an Stelle der älteren Dämonen getreten waren, und mit dem Wandel der höheren Mächte hat auch zugleich der Kult, der sich an diese knüpft, einen anderen Inhalt bekommen. Mit diesen Tatsachen vor Augen prüfte ich die Zeugnisse über die Menschenopfer bei den Germanen.[1] Hierbei müssen wir zunächst die periodischen

---

[1] Abh. der Sächs. Ges. der Wissensch. Phil.-hist. Kl. 27, 601 ff. Zu der Wiederaufnahme dieses Themas veranlaßt mich eine Besprechung meiner Abhandlung in der Deutschen Literaturztg (Nr. 10). Hätte ich die Entgegnung Ranischs auf meine Erklärung (Nr. 17) vor Einsendung des vorliegenden Artikels in Händen gehabt, so würde ich diesen zurückgehalten haben. Denn die Entgegnung zeigt ganz klar, daß der Rezensent in die Materie überhaupt nicht eingeweiht ist. Wäre er das, so könnte er nicht behaupten, ich hätte auf Grund „einer der vergleichenden Mythologie entlehnten Anschauung" den germanischen Zeugnissen vom Opfer Gewalt angetan. Meine Auffassung deckt sich mit keiner der Forscher, die als Anhänger der Evolutionstheorie (R. Smith, Hubert und Mauss, Preuß u. a.) der Frage über den Ursprung des Opfers näher getreten sind. Zu den Ergebnissen, wie ich sie im Eingang meiner Abhandlung ausgesprochen, bin ich nur auf Grund des germanischen Quellenmaterials gelangt, das ich nach dem Erscheinen von Jahns Werk über die deutschen Opfergebräuche immer von

Opfer von denen trennen, die bei bestimmten Ereignissen vorgenommen werden. Stellt man die letzteren zusammen, die ja allein einen Einblick in die treibende Ursache gewähren, so zeigt sich, daß Menschenopfer dargebracht worden sind:

1. im Kriege bzw. nach errungenen Siegen,
2. bei Mißwachs und daraus entsprungener Hungersnot,
3. bei Unternehmungen zur See.

Hierzu gesellen sich noch

4. die Bauopfer, durch die man Gebäude, Mauerwerk, Brücken, Dämme u. dgl. vor dem Einsturze zu bewahren und Menschenverlust fernzuhalten meinte (vgl. hierzu Liebrecht, Zur Volkskunde S. 287 ff.; Feilberg, *Aarb. f. Dansk Kulturhist.* II, 44 ff.; v. Sydow, *Fataburen* 1907, 77). Von diesen Bauopfern haben wir, abgesehen von Skelettfunden, keine sprechenden Zeugnisse aus alter Zeit, die die Veranlassung des Opfers andeuten, und deshalb bleiben sie unberücksichtigt.

Sucht man nun das Gemeinsame bei den Ereignissen, die zu Menschenopfern Veranlassung geben, so ist dies nicht schwer zu finden: bei dem einen wie bei dem andern ist das Leben des Menschen in Gefahr. Seine Seele ist dem Dämon des Todes verfallen. Im Grunde genommen sind auch diese Opfer nichts andres als Vergeltungsopfer: der Mensch opfert ein Menschenleben, um dadurch sein Leben als Entgelt zu erhalten bzw. zu gewinnen. Der Wandel der Zeiten, der religiösen Anschauungen hat aber mehrfach den Grundgedanken verblassen lassen. Wir müssen versuchen, diesen aus den Zeugnissen zu finden, und sehen, wie

---

neuem geprüft habe, bis es mir endlich völkerpsychologische Werke und historisches Studium verständlich machten. Das Beste ist, daß Ranisch über meine Behandlung der Quellen den Stab bricht, obgleich ich in meiner Arbeit nicht ein einziges Zeugnis über die germanischen Opfer — natürlich abgesehen von den Menschenopfern — angeführt und erörtert habe, weil ich über dieses wegen des beschränkten Raumes, der mir zur Verfügung stand, gar nicht handeln wollte. Unter diesen Umständen ist jede Polemik nutzlos. Recht hat Herr Ranisch, daß von mir die Kenning Egils ‚þyfi Vidurs' falsch gedeutet worden ist.

der Kult in der Form, wie er in den Zeugnissen vorliegt, entstehen konnte, entstehen mußte.

Zunächst die Menschenopfer nach Kriegen und Siegen (vgl. Menschenopfer S. 607ff.). Die Zeugnisse ergeben:

1. Es werden Menschenopfer, besonders die Feinde, vor dem Kampfe gelobt;

2. Menschenopfer werden nach erlangtem Siege dargebracht;

3. wo eine Gottheit genannt wird, der diese Opfer gelten, ist es fast durchweg Wôdan-Óðinn.

1 und 2 sind Kulthandlungen, die im engsten inneren Zusammenhange stehen. Bezeugt eine stattliche Anzahl Beispiele, daß man vor dem Kampfe das Opfer gelobt hat, so darf man mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch in den Fällen, wo das Opfer ausgeführt, aber das Gelübde nicht erwähnt wird, dieses vor dem Kampfe ausgesprochen ist.[1] Ich habe deshalb diese Opfer als Einlösung von Gelübden „Gelübdeopfer" genannt. Nun könnte man diese Opfer ja als Siegesopfer bezeichnen, was sie in der letzten Zeit des Heidentums auch gewesen sein mögen. Allein der Sieg über die Feinde hat nicht die erste Veranlassung dazu gegeben, sondern die Furcht vor dem Tode in der Schlacht. Hierfür spricht, daß diese Opfer nach fast allen Zeugnissen nicht dem Kriegsgotte Mars-Tîwaz galten, sondern dem zum Kriegsgotte emporgestiegenen Totengott Mercurius-Wôdan.

Die Furcht vor den Toten ist fast allen primitiven Völkern eigen; ihre unbestimmte Rachsucht suchte man durch Menschenopfer zu befriedigen (Tylor, Anfänge der Kultur I, 451ff.). Mit Recht sieht hierin Schurtz die Wurzel vieler Menschenopfer (Anfänge der Kultur 612). Die zahlreichen Erzählungen, die wir in süd- und nordgermanischen Quellen von den Nachzehrern haben, welche die Überlebenden nach dem Tode an sich ziehen, die

---

[1] Man vgl. Tacitus, Ann. XIII 57: *Sed bellum Hermunduris prosperum, Chattis exitiosius fuit, quia victores diversam aciem Marti et Mercurio sacravere, quo voto equi, viri, cuncta viva occidioni dantur. Et minae quidem hostiles in ipsos vertebant.*

gewissenhafte Totenpflege bei allen germanischen Stämmen u. a. sprechen dafür, daß die Germanen die gleiche Furcht gehabt haben. Aus ihr erklären sich auch die Menschenopfer, die noch in historischer Zeit zuweilen den Toten gebracht werden (vgl. z. B. Thomson, Der Ursprung des russischen Staates S. 32ff.) und von denen die Gräberfunde Zeugnis geben. Dieser Totenkult und der mit ihm aufs engste verknüpfte Totenseelenglaube bilden aber — daran läßt sich heute nicht mehr rütteln — bei allen Völkern und somit auch bei den Germanen eine der Unterschichten, aus denen sich erst später der Glaube an anthropomorphische Göttergestalten, an Kulturgötter, und ihr Kult entwickelt hat. Überall blicken noch selbst in den spätesten Zeugnissen diese Sedimente primitiven Glaubens und Kultes durch. Nun habe ich gezeigt (Germ. Mythol. Sammlung Göschen S. 43ff.), wie alles, was wir über Wôdan-Óðinn erfahren — ich sehe hier von seiner jüngsten Entwicklung im skandinavischen Norden selbstverständlich ab —, sich auffallend mit dem deckt, was wir über altgermanischen Seelenglauben und Totenkult wissen.[1] Ist das an dem und ist der Totenseelenglaube im Vergleich mit dem Götterglauben die ältere Schicht der germanischen Religionsgeschichte, so ist der Schluß gegeben, daß sich Wôdan aus der Seelenschar zu deren Führer, zum Kultgotte emporgeschwungen hat. Auf der Vorstufe seiner Entwicklung zeigt sich noch das Dämonische, das im Volksglauben bis zur Gegenwart fortlebt. Wie die Toten im einzelnen, verlangt er als Führer der Toten seine Opfer, und das sind die Menschenopfer, durch die allein sich der Mensch in Todesgefahr aus seiner Gewalt befreien kann. Denn daß ihm diese bereits dargebracht worden sind zu einer Zeit, da er noch kein Kriegs- und Siegesgott war, beweist das Zeugnis des Tacitus (Germ. 9), nach dem ihm periodische Menschenopfer dargebracht wurden.

---

[1] Über die Entwicklung des Wodanglaubens und -kultes aus dem Totenkult vgl. jetzt die trefflichen Untersuchungen von W. von Unwert, *Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei den Nordgermanen und Lappen.* Breslau 1911.

Hier wird sein germanischer Name mit dem zum Hermes ψυχοπομπός gewordenen römischen Mercurius wiedergegeben, hier wird er ausdrücklich in Gegensatz und neben den Mars-Tîwaz gestellt. Und auch nach dem Siege der Hermunduren (Ann. XIII, 57) opfern diese ihm neben dem Kriegsgotte. Also muß seine Entwicklung zum Kriegsgotte erst in nachtaciteischer Zeit erfolgt sein. Wie weit sein Machtgebiet im ersten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung ging, läßt sich schwer feststellen. Mit ziemlicher Sicherheit kann gesagt werden, daß er bereits Windgott war. Das mußte er schon sein als Führer der Seelenschar, dafür spricht auch sein Name. Wodurch er zum Kriegsgotte geworden ist, liegt doch aber nun wahrlich auf der Hand: im Kriege hält der Tod seine Ernte; in ihm waltet neben dem Kriegsgotte der Totengott. Daher opferten die Hermunduren nach ihrem Siege über die Chatten ihrem Gelübde gemäß beiden Göttern gemeinsam. Unterdessen trat Wodan immer mehr in den Mittelpunkt des Kultes; sein Gebiet erweiterte sich wie das des Totengottes Osiris bei den Ägyptern (Tiele, Kompendium der Religionsgesch. S. 71 f.), wie das des armenisch-iranischen Totengottes und Windgeistes (Abeghian, Armen. Volksglaube S. 95 ff.). Er wurde zum Siegesgotte und verdrängte allmählich den älteren Kriegsgott. Aber der Kult, den er in diese neue Machtsphäre mitgebracht hat, blieb an ihm haften: nach wie vor wurden ihm Menschenopfer gebracht. Doch wie sich die Gottheit selbst gewandelt hat, so mag sich auch die Bedeutung des Opfers gewandelt haben: das Menschenopfer, mit dem man sich ursprünglich aus der Gewalt des Seelenräubers befreit und durch das man sein Leben gerettet hatte, wurde zum Siegesopfer. Aber das ist es nicht von Haus aus, sondern nur in dem spätesten Stadium der Entwicklung.

Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Menschenopfern, die dem Meeresdämon galten. Flüsse, Ströme, vor allem aber das Meer fordern noch heute nach festgewurzeltem Volksglauben ihre Opfer. Die Gefahr, das Opfer dieses Dämons zu werden,

war besonders groß, wenn man sich den Wellen des Meeres anvertraute, besonders groß am südlichen Gestade der Nordsee, wo die Flut sich so oft in ihrer verheerenden Gewalt gezeigt hatte. Hieraus erklärt sich die Furcht der Nordgermanen vor der Rán, wie sie diesen männerfordernden Dämon nannten. Begann man daher größere Unternehmungen zur See oder tobte der Sturm, daß eine Ausfahrt nicht gut möglich war, so pflegten auch die Germanen dem Meere ihr Opfer zu bringen wie die Griechen (alle Menschenopfer der Griechen bei Sturm u. dgl. fanden am Meere statt, Gruppe 660; 847 f. u. öft.) oder die Inselbewohner der Südsee (Andree, Ethnogr. Parall. I, 22) und andre am Meere wohnende Völker. Von den Sachsen bezeugt diese Tatsache Sidonius Apollinaris im Anfang des 6. Jahrhunderts, von den heidnischen Normannen Dudo von St. Quentin ungefähr 400 Jahre später und die sagenhaften Erzählungen bei Saxo und in den Fornaldarsögur deuten an, wie verbreitet diese Opfer gewesen sein mögen. Nach den Berichten aus der letzten Zeit des Heidentums fanden diese Opfer bei den Friesen in Fositesland statt und galten dem Gotte Fosite, dessen Heiligtum sich unmittelbar am Meere befand, da Wilibrord mit seinen Gefährten hier ruhigen Meeresgang abwartete (Vita Wilibrordi K. 10). Man hat früher in Fositesland Helgoland gefunden, verlegt aber jetzt das Heiligtum des Fosite richtiger nach dem friesischen Gebiete westlich vom Zuidersee (vgl. Siebs PBB 35, 535 ff.). Für unsre Frage kommt nur in Betracht, daß Fosites Heiligtum auf friesischem Gebiete und am Meere gestanden hat. Nun haben alle Menschenopfer bei den Friesen, von denen wir Kunde haben, am Meere stattgefunden (vgl. die Zeugnisse Menschenopfer S. 620). Es muß also zwischen der Gottheit, der geopfert wird, und dem Meere eine engere Verbindung bestanden haben. Was liegt näher, zumal wenn wir die meerumspülte Heimat der Opferer und die Geschichte des Wodankultes im Auge behalten, als die Annahme, daß diese Menschenopfer von Haus aus dem Meerdämon galten und daß sie an diesem haften

blieben, als er, geradeso wie Wodan, sein Gebiet erweitert hatte und zum Kulturgotte emporgestiegen war? Erst als solchem ist ihm dann auch das berühmte fanum errichtet worden, dessen Verletzung mit dem Opfertode bestraft wurde. Aber dieser Opfertod für Verletzung des Heiligtumes ist die späteste Stufe der Entwicklung des Kultus; die Unterschicht, auf der sie ruht, zeigen die Worte der Lex Frisionum: Der Tempelschänder *ducitur ad mare et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius et castratur et immolatur diis, quorum templum violavit.* Klarer können einem doch wahrlich nicht die Quellen die Sedimente eines späteren Kultes bloßlegen, als es hier geschieht.

Etwas schwieriger liegt die Frage bei den periodischen Opfern, die, wie ich annehme, aus den Menschenopfern bei Mißwachs und Hungersnot hervorgegangen sind. Fest steht zunächst, daß wie bei andern Völkern auch bei den Germanen Menschen- und zwar besonders Königsopfer bei Mißwachs stattgefunden haben (Menschenopfer S. 624 ff.). Periodische Menschenopfer sind bezeugt: das Opfer für Wodan-Mercurius (Germ. 9), das Nerthusopfer (Germ. 40), das Opfer zu Lethra auf Seeland (Thietmar von Merseburg I, 9) und das zu Uppsala zur Zeit der Äquinoktien im Frühjahr (Adam v. Bremen IV, 27 mit Schol. 137). In Bezug auf das Wodanopfer erfahren wir weder die Gegenden, wo es stattgefunden hat, noch läßt sich, wie ich oben bemerkt, feststellen, wie weit nach der Auffassung des Tacitus das Machtgebiet des Gottes ging. Das Nerthusopfer galt einer Vegetationsgottheit; der Ort, wo es stattfand, ist umstritten. Dagegen fanden die Opfer in Lethra und Uppsala in den fruchtbarsten Gegenden von Skandinavien statt. Über Seeland sagt Adam von Bremen: *tam fortitudine virorum quam opulentia frugum celeberrima* (IV, 5), und über Svíaland, dessen Mittelpunkt das Gefilde nördlich vom Mälarsee war, *fertilissima regio est Sueonia, ager frugibus et melle opimus, extra quod pecorum fetu omnibus antefertur* (IV, 21). Sprechen so von den vier Zeugnissen des periodischen Menschenopfers drei dafür, daß es der Fruchtbarkeit der Erde gegolten hat, so

ist wohl der Schluß gestattet, daß dies Opfer vorgenommen worden ist, damit Mißwachs und Hungersnot von der Kultamphiktyonie abgewehrt und dadurch allgemeines oder großes Sterben verhindert werde. Das Menschenopfer ist eine prophylaktische Kulthandlung geworden, die aus dem Abwehropfer bei bestehender Hungersnot hervorgegangen ist, geradeso wie das periodische Jahresfeuer im Sommer (Johannisfeuer) aus dem im gebotenen Falle entzündeten Notfeuer. Und fragen wir nach der psychologischen Ursache dieses Opfers, so kann nichts andres zu ihm die Veranlassung gegeben haben, als die Furcht vor dem Tode; man wollte das eigne Leben durch die Hingabe eines andern retten. Da nun diese Opfer meist nicht Handlungen einzelner, sondern einer ganzen Genossenschaft, einer Amphiktyonie waren, so bestimmte man zu Opferobjekten solche, die außerhalb der Genossenschaft standen. Hieraus erklärt sich, daß fast durchweg Kriegsgefangene, Fremde, Sklaven, Geächtete geopfert wurden. In zweiter Linie kamen dann Unerwachsene, Kinder in Betracht. Nur wenn diese nicht da waren, wie bei kriegerischen Unternehmen, entschied das Los. Dieses fragte man auch, wenn ein Fremder sich vergangen hatte und so zu befürchten war, daß sich die Gottheit an der Genossenschaft rächen werde. — So finden wir alle Menschenopfer auf einen Grundton gestimmt, und weitere Forschung dürfte ergeben, daß sich derselbe Grundton bei vielen Völkern, vor allem bei allen indogermanischen, die Menschenopfer kennen, wiederfindet.

Schwurgötter

Von **Richard M. Meyer** in Berlin

In meiner Altgermanischen Religionsgeschichte habe ich wiederholt darauf hingewiesen, daß wir uns bei allen Hohnreden auf die Vergleichende Mythologie tatsächlich in einer neuen Epoche dieser angeblich unmöglichen Wissenschaft befinden. Geht es doch mit der „Vergleichenden Literaturgeschichte“ nicht anders, die sich gleichfalls allem Totsagen zum Trotz erhält, allerdings gleichfalls nicht ohne methodische Verjüngung. Nur hat die „Sachphilologie“ jetzt statt der „Wortphilologie“ die Führung und statt der Deutung von Namen und Mythen die von Kulten und Riten. Hoffentlich werden sie sich einmal wieder vereinigen; für den Augenblick ist es wohl eine gesunde Reaktion gegen allzuviel mythologische Spekulation, daß die vergleichende Religionsgeschichte tatsächlich jetzt vielfach nur religiöse Kulturgeschichte sein will — Geschichte der religiösen Kultur in ihren konkreten Bekundungen.

Die grenzenlos fleißige und glücklicherweise von höchst scharfsinnigen Forschern geleitete folkloristische Mythologie hat den Schwerpunkt der mythologischen Arbeiten völlig verschoben. Einst hieß „Mythologie“ die Darstellung der griechischen, römischen, germanischen Gottheiten mit einiger Ergänzung durch Hinweise auf Dämonen und Heroen; seit J. Grimm und vollends seit Frazer und Andrew Lang ist sie Darstellung der Dämonen mit einigen Hinweisen auf Göttergestalten geworden. Gewiß kamen die letzteren vielfach zu kurz, in denen doch erst die nationale Eigenart der Mythologie sich zeigt. Denn die „niedere Mythologie“ trägt ja in der Tat

überall wesentlich das gleiche Gepräge; erst in Zeus oder Wodan, in Minerva oder Brhaspati wird hellenische oder germanische, römische oder indische Volksart anschaulich.

Eben deshalb sind wir gerade in der Vergleichung der Götter selbst mit Recht vorsichtig geworden. Zeus-Dyaus-Juppiter-Tyr mag schon in proethnischer Zeit eine Gottheit geworden sein; andere Göttergestalten können, damals wenigstens, schon auf der Schwelle von dämonischer Ungestalt zu göttlicher Gestalt gestanden haben. Aber die eigentliche Entwicklung des Götterbildes scheint fast überall erst den getrennten Urvölkern anzugehören. Etwa wie in der Formenlehre zwar die Schöpfung eines Infinitivs (d. h. der erneuten Zusammenballung des gesamten Verbalinhalts in eine Form) indogermanisch ist, d. h. den Sprachstämmen gemeinsam, der einzelne konkrete Infinitiv aber erst den Urdialekten angehört (oder gar erst den historischen Dialekten, wie den ost- und westgermanischen).

Aber daß Götter entstehen, ist wieder eine Tatsache, die so häufig wiederkehrt, daß sie der Vergleichung unbedingt zugänglich ist, und zum Teil denn auch, wie sie entstehen.

Auf die allgemeinen Momente der Entwicklung von Göttergestalten will ich hier nicht eingehen; ich möchte nur jetzt stärker als in meiner Religionsgeschichte (S. 38 f.) das eigentlich religiöse Moment betonen, das ich in der Herausbildung eines engen persönlichen, auf Gegenseitigkeit gegründeten Verhältnisses zwischen Zeus und seinem Verehrer (besonders seinem Priester) sehe. Aber es gibt einzelne Punkte, in denen sich wichtige Übereinstimmungen der Entwicklung zeigen. Besonders gilt das von der Spezialisierung, der Abgrenzung engerer Kompetenzen.

Gewisse Spezialgötter sind überall entstanden: für den Krieg, den Ackerbau, das häusliche Leben und dergl. Man hat es mir verdacht, daß ich von „kosmischen Beamten" gesprochen habe; mir scheint aber wirklich die Analogie mit den

staatlichen Organisationen die lehrreichste. Freie Beamtenschaften waren in jedem großen Haushalt nötig: einer bekommt die Aufsicht über die Pferde, einer über die Kühe; der primitivste Stamm sorgt für den Krieg vor und hält seine Anführer bereit. Es steht mit den Gottheiten nicht anders, die ja eben nur die höchsten Verwalter der unentbehrlichen Dinge sind.

Deshalb bilden sich nicht nur bestimmte Einzelgötter fast überall heraus, sondern auch bestimmte Götterkreise. Die Systembildungen mit bestimmten Zahlen, beliebt aber überall jung, wachsen aus unbestimmteren Gruppenbildungen heraus. So ist innerhalb der katholischen Heiligenverehrung die besondere Gruppe der vierzehn Nothelfer entstanden, rein aus praktischen Bedürfnissen heraus: eine empirische Zusammenstellung solcher Heiligen, die in dringender Not anzurufen sind — der eine bei schwerer Krankheit, der andere bei schwerer Beichte und so fort. Eine solche empirische Gruppe aber bilden auch — das klassische Beispiel! — die römischen *dii indigetes*: die für bestimmte Einzelfälle anzurufenden Gottheiten. Oder es bildet sich eine Gruppierung aus Standesgöttern der einzelnen sozialen Schichten oder Berufe; oder der in den Epochen der Jünglings- und Männerweihen so wichtigen Lebensalter.

Eine solche Göttergruppe nun, die uns bei den verschiedensten Völkern begegnet, ist die der Schwurgötter.

Wir wollen auf die schwierige Frage des Eides selbst hier nicht eingehen. Bemerkt sei nur, daß für die vermutete Zauberkraft des Eides doch mehr spricht, als der gelehrteste und scharfsinnigste Geschichtsschreiber seiner Urgeschichte zugeben will (Hirzel: Der Eid, bes. S. 19). Denn was Schrader (Reallexikon 1,165f.), besonders auch auf Oldenberg (Religion des Veda S. 520) gestützt, ausführt, wird von der Ethnologie gestützt: auch Schurtz (Urgeschichte der Kultur S. 618) betont die mystische Erregung einer dumpfen Furcht und die symbolische Vorführung des Schicksals, das den Eidbrüchigen

treffen soll (vgl. allg. R. Lasch, Der Eid, Stuttgart 1908, ein Werk, auf welches mich R. Wünsch aufmerksam machte). Auch ist die eigentümliche Bedeutung des Berührens schwerlich anders zu erklären: wie bei den Indogermanen (Schrader S. 166) begegnet die Berührung als Eidzeremonie in der Bibel (1. Mos. 24, 2; 47, 29); und für ihre Wichtigkeit spricht auch die Möglichkeit einer Etymologie, die das Schwören geradezu nach dem Anfassen benennt (Schrader a. a. O.). Man kann deshalb Hirzel ruhig zugeben, daß bei allem geschworen werden kann, „was irgend in des Schwörenden Augen besondere Würde oder besonderen Wert besitzt“ (a. a. O. S. 15). So sind denn auch die offiziellen Schwurgötter nie ausschließliche Eideshelfer: die Vestalin schwört bei Vesta (Wissowa S. 435), der Brahmane bei der Wahrheit (Oldenberg S. 520, 6). Aber all dies braucht den zauberischen Ursprung (vgl. Lasch gegen Hirzel) nicht auszuschließen.

Gewiß ist ferner zuzugeben, daß die Kraft des Gottes nicht von vornherein zum Wesen des Eides gehört (vgl. Hirzel S. 13, für die Römer Schrader S. 168) — nicht nur, weil man die Götter „noch nicht als ethische Persönlichkeiten und vor allem noch nicht als Hüter der ewigen Wahrheit kennt“ (Schrader S. 169), sondern weil der Eid überhaupt älter ist als die Götterverehrung. Allerdings scheint deren Kultus mit der Geschichte des Eides in besonderer Verbindung zu stehen: an der Heiligkeit des Eides hat sich die Ethisierung der Götter vielleicht besonders früh entzündet (Altgerm. Rel.-Gesch. S. 536); denn die Bestrafung des Meineidigen im Jenseits scheint die früheste Stufe der später so überreich entwickelten Vergeltungslehre (Rohde, Psyche S. 283): „Homer zeigt kaum die schwächsten Anklänge an einen solchen [Vergeltungs-] Glauben. Einzig die Meineidigen verfallen bei ihm der Strafe der Unterweltsgötter, denen sie sich selbst, im Eidschwur, gelobt hatten.“ — Auch Völuspá, Str. 39, stellt Unterweltsstrafen nur den Meineidigen und denen in Aussicht, die mit Bruch eines Vertrags gemordet

haben; denn daß *morþsvarga* so zu verstehen ist, beweist die deutliche Parallele mit Reginsmál, Str. 3—4, auf die Heinzel-Detter, Edda S. 53, hinweisen). — Aber der Eid scheint mehr für die Götter geleistet zu haben als die Götter für den Eid.

Suchen wir die älteste und verbreitetste Art des Eides in eine kurze Formel zu fassen, so können wir sie definieren als eine feierliche Aussage mit gleichzeitiger Pfandsetzung (vgl. auch Hirzel S. 24). Dabei ist es prinzipiell gleichgültig, ob die Aussage sich auf die Vergangenheit bezieht (wie besonders beim Reinigungseid) oder auf die Zukunft („promissorischer Eid", Gelübde). — Es gibt aber auch feierliche Aussage ohne Pfandsetzung; z. B. bei der Verkündung von Auspizien und Gottesurteilen durch die Priester. Daß die Form der Aussage an sich durch ihren feierlichen und poetischen Vortrag den Eid von anderen wichtigen offiziellen Aussagen unterschieden habe, dürfen wir daher kaum (mit Schrader S. 167) annehmen. Der Vortrag hatte den feierlichen Charakter aller feierlichen Handlungen und mochte deshalb auch danach benannt werden; seine wesentliche Eigenheit aber lag nicht im „Wort", sondern im „Werk"; nicht im Vortrag, sondern in der begleitenden Zeremonie. Diese Zeremonie aber, wie uns sicher scheint, symbolisierte eben die Pfandsetzung.

Ich glaube mit den meisten Erklärern, daß wir die so häufig und nachdrücklich bezeugte Berührung nur so erklären dürfen. Deutlich wird dies durch eine kurze Übersicht der berührten Gegenstände.

„Eide auf Waffen sind häufig", sagt Schurtz (S. 619) von den Naturvölkern (vgl. Lasch S. 68). Bei den Waffen schwören Germanen, Inder, Hellenen (Schrader S. 168f.); gewöhnlich unter Berührung derselben (vgl. Lasch a. a. O.).

Was nun dieser häufigste Eid bedeutet, zeigen eddische Stellen auf das genaueste: sie beweisen, wie nahe sich Eid und Fluch stehen (meine Altgerm. Poesie S. 52; vgl. allg. noch Leist, Altarisches Jus gentium S. 226: „Schwören ist zunächst

so viel wie fluchen, sich verfluchen für den Fall, daß man die Unwahrheit sagen oder etwas Versprochenes nicht tun sollte"; Schrader S. 165). Wir haben nämlich in dem altertümlichen Gedicht Völundarkvida (Str. 33) eine feierliche Eidforderung:

Erst sollst du mir alle Eide schwören
bei des Schiffes Bord und des Schildes Rand,
bei der Schneide des Schwerts und dem Schenkel des Rosses —

All das sind „Waffen" im weiteren Sinne, d. h. Teile der kriegerischen Ausrüstung: das Schwert zum Kampf, der Schild zur Verteidigung, das Roß zur Bewegung in der Schlacht, das Schiff zur Bewegung im Feldzug. All diese Dinge sind wirklich oder symbolisch zu berühren, wie bei den Germanen der Eid aufs Schwert (Golther, Handbuch der germ. Mythologie, S. 548), bei den Indern die Berühung von Wagen, Reittier, Waffen, bei den Hellenen die von Pferd und Waffen (Schrader S. 167f.) ausdrücklich bezeugt ist. — Nun vergleiche man mit jener Eidformulierung (Völundarkvida Str. 33) die Verfluchung in einem alten Heldengedicht der Edda:

So mögen dich alle die Eide verderben,
die mein Liebster und du gelobt einander
beim lichten Wasser des Leiptrflusses
und auch bei Unns eisigem Steine.

Dein Fahrzeug bleibe wie festgebannt,
ob sausender Seewind die Segel auch bläht,
nicht renne das Roß, dessen Reiter du bist,
wenn Verfolger auch auf den Fersen dir sind.

Nicht schneide das Schwert, das du schwingst im Streite,
es singe denn Mörder! dir selber ums Haupt.
(Helgakvida Hundingsbana 2. Str. 29—31.)

Helgi, Sigruns geliebter Gatte, und sein Bruder Dag hatten sich Treue gelobt und zwar unter Anrufung des Höllenflusses (wie die Griechen bei der Styx schwören, Gering, Edda S. 178, 2) und heiliger Steine (wie die Römer διὰ λίθων schwören, Schrader S. 168). Diese Eide hat Dag verletzt und so ist diese Fluchkraft (die Hirzel S. 137f. erst für spätere Zeit an-

erkennt) lebendig geworden. Wir dürfen geradezu aus dem Fluch eine Eidesformel ableiten: Dag und Helgi haben sich Treue geschworen unter Anrufung des heiligen Wassers (wie die Inder auch heute Gangeswasser dabei halten, Oldenberg S. 520) und der heiligen Steine und unter Berührung von Schiff, Roß, Schwert — wie Völund sie fordert. All diese Pfänder sind nun verfallen: der Fluch macht sie für den Besitzer unbrauchbar, ja verhängnisvoll. (Ebenso kann aus der Eidformel sich eine Segensformel entwickeln, wie sie noch bei Walther von der Vogelweide 18, 25f. nachklingt.) Die Eideszeugen wenden sich gegen den Ungetreuen. Wie eine häufige Form des Zaubers darin besteht, daß unbelebte Dinge „in Dienst genommen“ werden, als seien sie lebendig (das Schwert schwingt sich von selbst, der Hammer kehrt zu seinem Herrn zurück), so werden hier umgekehrt die unentbehrlichen Werkzeuge des Krieges gegen ihn aufgeboten — eben dieselben, die Schwurzeugen waren. Deshalb auch die häufigen Maßregeln zur Abwehr der Folgen des Meineids (vgl. Lasch S. 96).

Und wir haben damit eine weitere wichtige Erkenntnis. Was wird zum Pfande gesetzt? Nicht die Waffen selbst, so daß sie etwa nun verfallen wären — sondern der Dienst der Waffen. Sie verbleiben dem Besitzer — aber als sein Verhängnis; als fluchtragendes Eigentum, wie das geraubte Gold des Zwerges (Reginsmál, Str. 5), auf das er eine Verfluchung gelegt hat.

Es fehlt ja auch nicht an Zeugnissen für die Vollstreckung solchen Fluchs. Böse Herrscher tötet ihre eigene Waffe, wie den Perserkönig so den nordischen Geirröd (in den Griminsmál); oder Hippolytos wird von den eigenen wildgewordenen Rossen dahingeschleift, nachdem ihn sein Vater verflucht hat.

Also: der Eid ist eine feierliche Aussage, für deren Zuverlässigkeit die Herrschaft über das wertvollste Eigentum zum Pfand eingesetzt wird.

So mag denn der *Pater familias* bei den eigenen Kindern schwören — was nur dem *Pontifex* verboten ist (Wissowa

S. 435) —: schwört er falsch, so soll sich (schrecklicher Fluch! vgl. seine Erfüllung Völuspá Str. 5) sein eigenes Blut wider ihn empören. Oder wie der Mann bei seiner Ausrüstung, schwört die Frau beim Ehebett — Hera, die Ehegöttin (vgl. Hirzel S. 17) — oder läßt sie sich bei diesem schwören — Gudrun, die Hüterin der Ehetreue (Atlakvida Str. 31); wird doch das Ehebett auch zum Zeugen des ἀναγνωρισμός zwischen Odysseus und Penelopeia (Od. 23, 183). Der Schwur beim Ehebett bedeutet: schwöre ich falsch, so möge mir das Ehebett zum Totenlager werden, wie in der Heldensage dem Alboin durch sein eigenes Weib. Denn die Heldensage verwirklicht überall, was der Idealismus des täglichen Lebens fordert.

Ich glaube also, daß wir (gegen Hirzel mit Oldenberg, Schrader usw.) durchaus an der Selbstverfluchung des Schwörenden festhalten und von ihr ausgehen müssen; nur daß wir sie noch spezialisieren und hierdurch zwischen dem berührten Gegenstand und dem dabei geleisteten Eid eine engere Beziehung herstellen, die allerdings „zaubermäßig" heißen kann. Und hiermit ist vielleicht auch gleich eine Handhabe gegeben, dem zweiten Hauptproblem des Eides (neben der Frage, ob er einen zaubermäßig wirkenden Fluch enthalte) nahe zu kommen, nämlich dem der Anrufung.

Bei den Eiden finden wir zwei Gruppen von „Schwurzeugen", um zunächst einmal einen möglichst allgemeinen Ausdruck zu wählen. Die eine besprachen wir schon: jene „Waffen" und Werkzeuge, die überhaupt die primitivsten Besitztümer sind: Schwert, Schild, Roß, Schiff werden ja auch dem toten Krieger ins Grab mitgegeben. Daneben aber begegnen typisch andere Worte, die man ganz allgemein als „geographische Termini" bezeichnen könnte. Es sind vor allem fünf, von denen meist zwei paarweise auftreten: Wasser — Steine — Himmel, Erde, Sonne.

Wohl der altertümlichste Begleiter des Eides ist das Wasser. Bei den Indern rief man, „wie schon ein alter vedischer

Vers besagt, den Gott Varuna, die Kühe, die Wasser als Zeugen an" (Oldenberg S. 520); da aber die Kühe häufige Metaphern für Regenwolken sind, und Varuna neuerdings (von Lüders) als Gottheit des Urgewässers gedeutet wird, so könnten das leicht drei Formen Einer Anrufung sein. (Wir gebrauchen den Ausdruck „Anrufung" aber nur mit Vorbehalt.)

Bei den Hellenen scheint eine Spezialisierung eingetreten zu sein. Nur die Götter — wenigstens gilt dies anfangs (vgl. Hirzel S. 175, 3) — schwören beim Wasser, und zwar nur bei einem benannten Gewässer: bei der unterirdischen Styx (vgl. Hirzel S. 171f.). Dagegen treffen wir den Schwur bei einem wahrscheinlich auch in der Unterwelt zu suchenden Fluß, der Leiptr heißt, auch in der Edda, und zwar bei einem Eid des Menschen (Helg. Hund. 2, 29), wo dieser Nennung die eines Steins gesellt ist, der von kalten Wassern überströmt scheint; denn er wird „der eisige Stein der Welle" genannt.

Dies führt zu der viel häufigeren „Anrufung" von Steinen (vgl. auch Lasch S. 37). Sie ist in der Edda auch sonst bezeugt (Gud. 3, 3; die von Heinzel-Detter S. 378 noch angeführte Stelle „bei Sigtyrs Berge" ist anders zu deuten, s. u.). Bei den Römern ist das eine offizielle Hauptform geworden: die des Schwurs ohne Berufung von Göttern (Schrader S. 168). Sie wird als Verfluchung gedacht: „Der Schwörende nimmt einen Stein in die Hand und erklärt, er wolle so wie dieser Stein fortgeschleudert werden, wenn er sein Wort breche." Aber das ist gewiß jüngere Erklärung. Der eddische Beleg des heiligen Steins wird durch den römischen des heiligen Feuersteins auf dem Kapitol zu gut gestützt: dieser Juppiter Lapis war der Schwurgott des völkerrechtlichen Verkehrs (Wissowa S. 103). Also wird an heilige Steine auch allgemein bei dem Schwören διὰ λίθων zu denken sein, und heilige Steine wirft man nicht.

Nun aber läßt dies auch wiederum auf die Eide am Wasser einen Rückschluß zu. Die Analogie der Inder, die Wasser in der Hand halten, läßt auch hier das Berühren als die älteste

Verbindung zwischen dem Schwörenden und dem Schwurzeugen erscheinen (vgl. auch Hirzel S. 201, 1). So wurden denn wohl heilige Gewässer auch bei den Hellenen angerufen: der Schwur bei der Styx geht nach Aristoteles auf deren Ehrwürdigkeit zurück (ebd. S. 15) und die furchtbar wilden Flüsse in Bithynien und Thessalien heißen nach Hirzel (S. 161) Horkos, weil sie von furchtbaren, den Meineidigen dahinraffenden Dämonen bewohnt schienen. (So denn wohl auch Leiptr in der Helgakvida.) Furchtbare Ströme und heilige Steine also werden berührt; und der Strom wird als Rächer des Meineids vorgestellt: vielleicht auch der Stein, auf dem der Meineidige geopfert werden mag. —

Wir haben weiter den Schwur bei Himmel und Erde (Ilias 15, 36, vgl. allg. Lasch S. 30) oder bei Erde und Sonne (ebd. 19, 258). Die erste Form müssen wir auch bei den Juden voraussetzen; sonst hätte Christus sie ihnen nicht verbieten können. Was bedeutet nun aber sein Wort: „Ich aber sage euch, daß ihr allerdings [überhaupt] nicht schwören sollt, weder bei dem Himmel, denn er ist Gottes Stuhl, noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füße Schemel, noch bei Jerusalem, denn sie ist des großen Königs Stadt“ (Matth. 5, 34—35)? Weshalb soll nicht bei Himmel und Erde und heiliger Stadt geschworen werden? weil sie Gott gehören? Aber schwört denn der fromme Mohammedaner nicht sogar „beim Barte des Propheten“? Gewiß, bei allem, was heilig ist, kann geschworen werden. Christus aber fühlt noch die alte Bedeutung der Schwurzeugen. Wer schwört, setzt seine Herrschaft über die Dinge zum Pfand, wenn er bei den Waffen schwört; seinen Vorteil an ihnen, wenn er bei Sonne, Himmel, Erde, heiliger Stadt schwört. (Genau wie im Evangelium Jerusalem mit Himmel und Erde, ist in der Edda der Berg, auf dem Odin thront, mit der Sonne gepaart Atlakvida Str. 31!): Man maßt sich somit bei dem Eid eine gewisse Verfügung an — aber dieser bestreitet Jesus das Recht, denn all dies, wobei der Mensch schwört, steht gar nicht unter seiner Verfügung Gott allein gehört es.

An dem Alter dieser Eidesformeln ist kaum zu zweifeln. Man vergleiche nur Atlis Schwur (a. a. O.) bei Sonne — Berg Odins — Pfosten des Ehebetts — heiligem Schwurring (worüber gleich mehr) mit dem der Hera (Il. 15, 36), bei Erde und Himmel — Styx — Haupt des Zeus — Ehebett. Ein Glied ist identisch; die Sonne entspricht dem Paar „Himmel und Erde“ als den Begriffen der allgemeinsten Existenzmöglichkeit, als *res nullius*, die ebendarum allen gehören; das Haupt des Zeus wird angerufen wie der Sitz Odins; die heiligen Gewässer aber haben eine spezielle Eidfunktion wie der Ring Ulls.

Auf diese für die Entwicklung der Schwurgötter besonders wichtigen Ringe haben wir nun näher einzugehen.

Bei den Germanen entspricht der Ring dem Schwurstein der Römer; doch wird bei ihnen, wenigstens später, unter Anrufung von Göttern (Freyr, Njord und vor allem Thor) geschworen (Golther a. a. O. S. 548). Bald sind es die geheiligten und durch Tauchen in Opferblut neugeheiligten Schwurringe im Tempel, bei denen geschworen wird (vgl. Vigfusson, Corpus Poeticum Boreale 1, 422), was noch in christlicher Zeit nachklingt. Bald ist es der heilige Ring eines alten, kaum noch gekannten Gottes, Ulls (Atlakvida Str. 32), bei dessen Namen sogar der höchste Gott selbst schwört (Grimnismál Str. 42; vgl. dazu meine Altgerm. Rel.-Gesch. S. 380).

Haben wir hier nicht eine höchst merkwürdige Parallelentwicklung? Die Römer schwören allgemein bei Steinen, die Nordleute bei Ringen; daneben haben wir die Nennung bestimmter heiliger Steine (Unns Stein in der Helgakvida; der Silex auf dem Kapitol) und bestimmter heiliger Ringe (Ulls Ring). Und schließlich haben wir einen besonderen Juppiter Lapis, indem der Fetisch zum Attribut eines Gottes geworden ist, wie so oft; wie ebenso der Speer, bei dem Apollon selbst schwört (Hirzel S. 13) zuerst ein Fetisch gleich dem heiligen Speer des Mars in der Regia gewesen sein wird. Fetische waren gewiß jene alten Schwursteine (Gudrunarkvida 3, 3),

Fetische die „ungelöteten“ Schwurringe (vgl. Vigfusson a. a. O.). Aus ihnen wuchs ein Dämon hervor: der weibliche Dämon *Unn*, „Welle“, der männliche *Ullr*, „der Herrliche“. Und ebenso wächst wohl aus furchtbaren reißenden Gewässern, bei denen man schwor, der männliche Dämon *Horkos* hervor, den Hirzel (S. 152f.), so nah vor unsere Augen bringt (und nach dem er umgekehrt S. 160 die höllischen Flüsse benannt sein läßt) und der weibliche Dämon Styx.

So wären wir denn endlich bei der Entstehung von eigentlichen Gottheiten, die dem Schwörenden nahestehen — noch nicht Schwurgötter (denn es fehlen ihnen noch die konkreten Züge der Götter), aber doch eben schon Schwurgottheiten.

Blicken wir einen Augenblick zurück.

1. Wir glaubten festhalten zu sollen und ausgehen zu müssen von der alten Meinung, daß der Eid eine eventuelle Selbstverfluchung sei: der Schwörende setzt seine Herrschaft über die ihm wichtigsten Besitztümer zum Pfande für die Zuverlässigkeit seiner Aussage.

a) So ist zunächst die häufigste Form des Eides zu erklären, die auf die Waffen. Sie werden angerührt, damit die Zauberkraft des geschworenen Wortes auf sie übergeht und in ihnen selbsttätig weiterwirkt; gerade wie auch beim Segen die Hände auf das Haupt des Empfängers gelegt werden.

b) Es kann aber ebenso wie das Schwert oder Roß auch anderes, was besonders wert ist, dem Eidfluch unterstellt werden: das Ehebett oder die eigenen Kinder (was dann später ganz anders gedeutet wird: Hirzel S. 212) oder die eigenen Eltern (ebd. S. 13).

c) Wir werden es aber auch nicht anders zu deuten haben, wenn in ganz derselben Übereinstimmung wie Waffen oder Ehebett auch Himmel, Erde, Sonne, Gewässer begegnen (zumeist gepaart: Sonne und Erde, Erde und Himmel, Ströme und Erde Il. 19, 259; 15, 36; 3, 278). Der

Schwörende will an diesen allgemeinen Gütern keinen Anteil haben, wenn er meineidig war oder wird; ja sie sollen ihm zur Verderbnis gereichen. Werden sie ja doch auch (wenn ich nicht irre) noch heute in dem großen Bann der katholischen Kirche dem Exkommunizierten abgesprochen; er soll keinen Anteil haben an Licht und Luft und Wasser und Feuer.

2. Da nun aber eine Berührung auch hier nötig ist, bildet sich (wie wir annehmen) die Sitte, Erde und Wasser an bestimmten Stellen zu berühren. Wie das Alte Testament beim Eid die Hand an die Hüften des Eidempfängers legen läßt, so werden geweihte Stellen auch der Elemente aufgesucht. Das Gewässer wird durch bestimmte heilige Gewässer (Styx, Leiptr) vertreten, die Erde durch ihre Eingeweide, heilige Steine. So erhalten die Dämonen dieser Ströme oder Steine fetischartige Bedeutung.

a) Für die Auswahl der Schwurströme und Schwursteine ist gewiß ihre Gefährlichkeit bestimmend. So wird Loki der *morþvargi*, der tückische Mörder, auf scharfe Steine gebunden; so wird der wilde Strom der Unterwelt (d. h. das unterirdische Ebenbild des reißenden Stroms auf der Erde) zum Peinigungsorte für Meineidige (Voluspá Str. 39), wie denn vielleicht auch die Ilias (3, 279) bereits solche Peinströme voraussetzt.

Hiermit ist ein wichtiger Schritt geschehen. Das eigene Besitztum, Waffen, Ehebett, Kinder sogar mag man auf das Spiel setzen; aber Himmel und Erde doch nur, soweit sie uns gehören. Die heiligen Steine sind Fetische, aus denen Vernichtung für uns ausgehen mag; aber über sie zu verfügen sind wir nicht imstande.

Somit war es fast unvermeidlich, daß an diesen „Schwurnamen“ sich die Pfandsetzung in eine Anrufung verwandelte. Um so mehr, als bei der Sonne die eigentlich postulierte Berührung nur symbolisch vorgenommen werden konnte.

b) Diese symbolische Berührung der Sonne mag dem eigentümlichen Gebrauch der nordischen Schwurringe — als altes Sonnensymbol — zugrunde liegen, der dann später in den priesterlichen Ritus der Tempelringe überging. Auch das ermöglichte eine Spezialisierung: der Dämon eines besonders heiligen Schwurrings, Ull (wohl schon ein Gott, in dessen Tempel ein besonders heiliger Ring lag!) wird beliebter Schwurzeuge.

Daß aber nicht von vornherein Erde, Himmel, Sonne, Gewässer als Zeugen angerufen werden, beweist eben diese Auswahl. Die Sonne freilich sieht alles, auch vom Himmel mag es gelten; die Erde aber sehen zu lassen, widerspricht aller primitiven Anschauung! Und doch ist gerade sie neben dem Wasser das häufigst genannte Glied dieser Kette.

3. Die Umwandlung jener allgemeinen Güter aus subjektiven Pfändern in objektive Zeugen hat sich spät vollzogen. Sie ist aber in der Ilias (3, 278f.) ebenso fertig wie im Pentateuch (5. Mose 30, 19; auf solche Zeugnisse bezieht sich das Verbot Christi).

Das ist erklärlich genug. An der Erfüllung anderer Verfluchungen sind nur einzelne beteiligt, an der des Eidfluches der ganze Stamm: der alte Begriff von Recht und Ordnung (vgl. Hirzel, Nomos agraphos, Lasch S. 91; meine Rel.-Gesch. S. 54) verlangt Wahrung des Eides. Deshalb ist nur auf seine Verletzung bei Homer wie bei der eddischen Seherin eine Jenseitsstrafe gesetzt, wie nur auf Ein Gebot des jüdischen Dekalogs eine Verheißung. Nicht immer erlebt man die Erfüllung des Fluches; aber sie wird von der Volksseele gefordert und deshalb von dem wilden Strom, von dem harten Stein, die aus der Unterwelt hervorbrausen oder herausragen, später vollzogen.

4. Mit der Anrufung von Zeugen, die die Erfüllung des Fluches zu überwachen und auszuführen haben, erhalten die Schwurgottheiten neue Bedeutung (vgl. allg. Lasch S. 56). Sie erhalten eine gesteigerte ethische Bewertung, weil sie eben für das Recht zu sorgen haben. Von hier aus mag Varuna, wenn

er zunächst Herr des Urmeeres ist, Gott des Rechtes und Gesetzes werden. Ull mag eine Zeit mit Odin um die Führung des Götterstaats, um die Stellung als Staatsgott gekämpft haben (vgl. meine Rel.-Gesch. S. 378), und Juppiter, der Herr des heiligen Steines, wird zum Schutzgott des völkerrechtlichen Verkehrs.

Einen indogermanischen Schwurgott gibt es nicht. Zeus und Juppiter sind ja wohl identisch, aber im Tyr hat Golther (Handbuch d. germ. Mythol. S. 548) die gleiche Funktion nur vermutet und für Dyaus ist sie nicht nachzuweisen. Die anderen Schwurgötter aber, Varuna, Ullr oder bei den Hellenen Apollon, Demeter, Athena, Poseidon (Preller 1, 110), bei den Römern Castor, Hercules, Vesta (Wissowa S. 218, 227, 435, vgl. allg. S. 325) sind (Castor wenigstens in seiner spezifischen Ausprägung) erst nationale Gottheiten, zumeist erst aus ihrem allgemeinen Ansehen heraus zu Schwurzeugen befördert (wie bei den Römern besonders deutlich; ebenso bei der germanischen Trias Frey, Njord, Thor).

5. Es bildet sich schließlich das Bedürfnis eines allumfassenden Eides heraus, vielleicht schon in proethnischer Zeit vorbereitet. Er beruht, wie all solche offiziellen Formulierungen, auf einem Kompromiß und umfaßt

a) von den alten Pfändern das Ehebett, weil es als unbeweglich sich am besten zum Zeugen eignete;
b) von den *res nullius* Himmel und Erde (Il. 15, 36) oder die Sonne (Atlakvida 31) oder auch Sonne, Flüsse, Erde (Il. 3, 277);
c) von den geheiligten Zeugen die Styx oder den Ring des Ull;
d) von den neuen Schwurgottheiten Zeus oder Odin, doch gern noch durch ihre Teile oder Stätten fetischistisch vertreten (Zeus' Haupt 15, 37; Sigtyrs Berg Atlakvida Str. 31; Gottes Stadt Ev. Matth. 5, 35);
e) schließlich können bei den Hellenen noch spezifische Fluchgottheiten hinzukommen, die Erinyen (Il. 19, 259, vgl. Hirzel a. a. O.).

Daß das Anrufen nicht von vornherein nötig war, haben die Römer lange festgehalten (vgl. Schrader S. 168), nicht so die Griechen (ebd. S. 167). Dasjenige Volk, das es (wie auch Hirzels Buch zeigt) mit dem Eid am wenigsten genau nahm, hatte Zeugen und Vollzieher des Fluches am ersten nötig: den Erinyen haben die andern Nationen so wenig genau Entsprechendes zur Seite zu setzen wie den Litai.

Es ist klar, daß in dieser Darstellung vieles hypothetisch bleibt; aber ohne Hypothesen ist auch Hirzels umfassende Gelehrsamkeit und sein eindringender Scharfsinn nicht ausgekommen. Ich glaube aber, daß im großen und ganzen diese Entwicklung als leidlich gesichert gelten kann. An jedem Punkt haben wir sie durch Analogien aus der allgemeinen Religionsgeschichte stärken können und jeden Moment auch psychologisch wahrscheinlich zu machen gesucht. Die Hauptfrage bleibt ja natürlich die, ob wir das Verhältnis von Verfluchung und Anrufung richtig erfaßt haben. Gibt man uns aber das zu, so scheint die Geschichte der Schwurgötter einer allgemeinen Bedeutung nicht zu entbehren. Wir sehen, wie der Fetischismus sich der Zauberei nähert und wie aus diesen gemeinschaftlichen Anfängen sich, immer stärker individualisiert und immer konkreter angeschaut, die Göttergestalten entwickeln, wie aber auch bereits gefestigte Götterbilder in die Entwicklung hineingezogen werden. Wir sehen, wie eine übereinstimmende Notwendigkeit bis ins einzelne gleichartige Formen bei Hellenen und Germanen, bei Germanen und Römern hervorbringt, ohne daß wir diese als „indogermanisch“, als proethnische Schöpfungen ansprechen dürfen. Diese Parallelentwicklung geht dann noch weiter: sie führt über die posthumen Meineidsstrafen zu einem ganzen unterirdischen Vergeltungssystem, über die offizielle Abgrenzung einer bestimmten Gruppe von Schwurgottheiten zu einem durchgebildeten Göttersystem — und über die Anfänge einer ethischen Bewertung von Treue und Untreue zu einem vollständigen Kodex der Tugenden und Ehrbegriffe!

Das Hörnermotiv in den Religionen

Von **I. Scheftelowitz** in Cöln

1 Die ursprüngliche Darstellung der Götter in Tiergestalt

„Der Tierkultus überhaupt ist, wie die gesamte Entwicklungsgeschichte des Mythus zeigt, in keiner Weise eine sekundäre Erscheinung. Vielmehr sind die Tiergötter im allgemeinen den menschlichen Göttern vorangegangen . . . So ist in Wahrheit der Tiergott ein Produkt der Assimilation zwischen den totemistischen Tierahnen und der Anschauung der Gestirne, Wolken, Blitze und anderer Naturerscheinungen als belebter persönlicher Wesen. Da der Naturmythus allem Anscheine nach die totemistischen Elemente überall vorfand, so ist aber wahrscheinlich auch der Tiergott die früheste Form des Naturgottes“[1]. Erst auf derjenigen Stufe, in der sich der Mensch der geistigen Überlegenheit und Herrschaft über die Tiere bewußt wurde, wurden die Tiergötter immer mehr vergeistigt und so in menschenähnliche Gestalten umgewandelt, denen alle menschlichen Eigenschaften in gesteigertem Grade zugeschrieben wurden. Unter den alten Kulturvölkern hat sich wohl am klarsten diese Auffassung bei den Ägyptern erhalten. Besonders erwähnenswert sind hier der Falke Horus, die Kuh Hathor, der Wolf Wepwawet, die Katze Bast, die Löwin Sechmet. Der Apis-Stier war die Inkorporation des ägyptischen Gottes Ptah. Chnum wurde ziegenköpfig dargestellt, Anubis hatte einen Tierkopf mit zwei aufrechtstehenden Hörnern, dagegen hatte der Mondgott Thot einen sichelartig ge-

[1] W. Wundt *Völkerpsychologie* II 2 (1906) 292

bogenen Ibiskopf[1]. Die altbabylonischen Götter haben den Beinamen „Stier“ *(buru)*. Marduk wurde als Stier dargestellt[2]. So werden der Wettergott Adad (= Ramman) und der Gott Ellil „großer Stier“ genannt[3]. Der Mondgott Sin heißt in einem Hymnus „kräftiger junger Stier mit starken Hörnern“[4]. Auf der V. Tafel des Epos Enuma eliš wird der Mond angefleht: „Strahle mit den Hörnern“[5]. Dagegen wird der babylonische Totengott Nergal als Löwe dargestellt[6]. Auch die Hebräer scheinen sich ursprünglich den Totengott in Gestalt eines Löwen gedacht zu haben. So wird der wortbrüchige Prophet 1. Kön. 13, 25ff. von einem eigenartigen Löwen getötet, ohne daß er seinen Leichnam berührte. Ein Überbleibsel dieser Anschauung scheint Jes. 38, 13 zu sein. Der von einer schweren Krankheit wiedergenesende Hiskia sagt dort: „Ich glaubte, Gott werde gleich einem Löwen mein Gebein zermalmen“. Die Tiergestalt soll die den Göttern innewohnende, übermenschliche Stärke zum Ausdruck bringen Die Kananiter verehrten den Baʿal unter dem Bilde eines Stieres[7]. Daneben finden sich noch in der Bibel Belege für den altsemitischen Stierkult. Im Reiche Israel wurden zu Dan und Bethel Stierbilder verehrt[8], ferner wird von der sündhaften Verehrung des Kalbes, 2. Mos., Kap. 32, erzählt. Ein bronzenes Stierbild

---

[1] Vgl. Röder *Arch. f. R.W.* XV, 74ff.; Erman *Die ägyptische Religion* p. 11ff. Hathor hat in einer Darstellung von der Kuh nur noch die Ohren beibehalten (Erman p. 13).

[2] A. Jeremias *Das Alte Test. im Lichte d. alt. Or.*^{2} p. 30, Gressmann *Altor. Texte* II 60, Abbild. 102.

[3] H. Zimmern *Babylonische Hymnen und Gebete*, 2. Ausw. 1911, p. 7—8; Gressmann a. a. O. I, 83. Ramman hat als Blitzgott eine Doppelaxt. A. Jeremias a a O. p. 113.

[4] Zimmern *Babyl. Hymnen* 1905, 11; D. Nielsen *Altarab. Mondreligion* 1904, 110; Gressmann a. a. O. I, 80.

[5] Jeremias *Das Alte Test. im Lichte d. Alt. Or.*^{2} p. 103.

[6] A. Jeremias a. a. O. p. 127 Eine löwenköpfige Gottheit findet sich auch in Syrien und im späteren Mithraskult, vgl. F. Cumont *Textes et monuments figurés* I, 79.

[7] Gressmann *Altor. Texte* II, 76ff.

[8] 1. Kön. 12, 28ff.

ist im Ostjordanland gefunden[1]. In Südarabien spielten Stierköpfe noch in jüngerer Zeit im Kulte eine bedeutende Rolle[2]. Die phönizische Astarte hatte einen Kuhkopf[3]. Im Ṛgveda führen zahlreiche altindische Götter den Beinamen „Stier“ *(vṛṣabha)*, so Indra, Agni, Bṛhaspati, Parjanya, Rudra, Soma. Wegen ihrer gewaltigen Kraft werden Indra (Ṛ. V. I 174, 3; IV 16, 14), Agni (Ṛ. V. I 95, 5; III 9, 4; V 15, 3), Marutas (Ṛ. V. I 64, 7f.; III 26, 5) mit Löwen, Elephanten und Antilopen verglichen. Viṣṇu ist in seiner dritten Inkarnation *(avatāra)* ein Eber *(varāha)*[4], dagegen in seiner vierten Verkörperung halb Löwe, halb Mensch *(nṛsiṃha)*[5]. Der altindische Gott Dakṣa hat einen menschlichen Körper mit dem Kopfe eines Ziegenbocks[6]. Der Gott der Weisheit, Gaṇeśa, wird mit einem Elephantenkopf dargestellt[7]. Die Göttin Mahākālī hat einen weitaufgesperrten Rachen mit Eberhauern. Der indische Dämon Mahiṣāsura hat den Oberkörper eines Menschen, aber den Unterleib eines Büffels[8]. Der altindische Gott Hanumant hat den Kopf eines Affen, jedoch den Körper eines Menschen[9]. Auch im Buddhismus erinnern manche Götterdarstellungen an ihre ursprüngliche Tiergestalt. Der göttliche Bhairava ist mit einem Stierkopf abgebildet[10]. Auf den Inseln Sumatras kommen Idole vor, die auf dem Haupte flügel-

[1] J. Benzinger *Hebr. Archäologie*² 221, Abb. 129.

[2] D. Nielsen *Die altarabische Mondreligion* 1904, 112. Ebenso sind in Kanaan Kultursäulen mit Stierköpfen ausgegraben (Sellin *Tell Taanek* 1904, 107f.). Der biblische Ausdruck *abīr*, als Bezeichnung Jahves heißt nicht „Stier“ sondern „Starker“ (E. König *Gesch. der alttest. Religion* 1912, 261).

[3] W. Robertson Smith *Religion der Semiten*, übers. v. Stübe 1899 p. 237.

[4] Vgl. Ch. Coleman *Mythology of the Hindus* 1832, 16f. nebst Pl. VII, Fig. 1; J. A. Dowson *Classical Dictionary of Hindu Mythology* 1879, 37; L. v. Schröder *Indiens Literatur* 1887, 337.

[5] Dowson a. a. O. p. 37. [6] Coleman a. a. O. p. 6 nebst Pl. III, Fig. 3.

[7] Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums V Leiden 1909, 21, 71, 237.

[8] a. a. O. p. 70.

[9] Coleman a. a. O. p. 57ff. nebst Pl. IX Fig. 3—6: vgl. im Ṛgveda X 86 *Vṛṣakapi*.

[10] A. Grünwedel *Mythologie des Buddhismus* 1900 p. 170, Fig. 145f.

förmige Auswüchse haben[1]. Der altpersische Siegesgott Vərəþraγna tritt in Gestalt von verschiedenen kräftigen Tieren auf. So heißt es in Awesta (Yašt 14, 7): „Bei ihm stellte sich das zweite Mal ein, heranschwebend, Vərəþraγna, der Sohn des Ahura, in Gestalt eines anmutigen, mit goldgelben Hörnern verzierten Stiers, auf dessen Hörnern sich äußerte die göttliche Kraft." Dieser Gott verwandelt sich aber auch in einen Eber (Yašt 14, 15), einen Widder (Yašt 14, 23) oder in einen Bock (Yašt 14, 25)[2]. Auch Miþra erscheint in Gestalt eines Ebers mit scharfen Hauern (Yašt 10, 18).

Reste der ehemaligen Tierverehrung sind noch bei den Griechen und Römern zu finden. So stellte das Stierbild im Tempel zu Kyzikos den Dionysos dar. In Elis wird dieser Gott als Stier angerufen, in Argos *Βουγένης* genannt. Infolge von Nachahmung seiner Stiergestalt trugen die Bacchantinnen in Makedonien Hörner auf der Kopfbedeckung[3]. Die Bewohner von Nauplia verehrten einen Esel, in Phigalia (Arkadien) ist Demeter mit einem Pferdekopf abgebildet[4]. Poseidon, dessen Priester zu Ephesos *ταῦροι* hießen, wird der „stiergestaltige" (*ταῦρος*, *ταύρειος*) und sein Fest „das Stierfest" (*Ταύρια*) genannt[5]. Kronos scheint stierförmig gewesen zu sein[6]. Zeus tritt auch in Stiergestalt auf, weshalb er auch die Beinamen *κεράστης*, *κερασφόρος*, *κερόεις* hat[7]. In Stiergestalt naht Zeus der Europe und der

[1] Katal. d. Ethn. Reichsmuseums IV, Leiden 1909, 216f.

[2] Daneben erscheint dieser Gott auch als Roß (Yašt 14, 9), als Kamelhengst (Yašt 14, 4), als der Vogel Vāreγan (Yašt 14, 19) und als trefflicher Held (Yašt 14, 27).

[3] W. de Visser *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen* 1903 p. 179 und 183. Auch bei den Römern hat der griechische Bacchus Hörner, Paul. Fest p. 37. Hor. carm. II, 19, 30. Tib. II, 1, 3; Prop. III, 17, 19; vgl. ferner E. Rohde, *Psyche* II[4], 13f.

[4] W. de Visser a. a. O. p. 183f. [5] W. de Visser a. a. O. 196.

[6] O. Gruppe *Gr. Myth.* II, 1106 Anm.

[7] C. F. H. Bruchmann *Epitheta Deorum* Leipzig 1893, 125, 130. Über den kretischen Stiergott Zeus Asterios vgl Ed. Meyer *Gesch. d. Altert.* II, § 93. In Mykenae ist neben Idolen ein silberner, gehörnter Stierkopf gefunden, der zwischen den beiden Hörnern das Doppelbeil, das Symbol der Herrschaft, trug. In dieser Form könnte man in altachäischer Zeit Zeus

Io[1]. Von den Hörnern des Juppiter ist die Rede, wenn er sich in einen Stier verwandelt[2]. Die Göttin Io wurde in der ältesten Zeit als Kuh dargestellt. Später hat man an Stelle der Kuh eine gehörnte Jungfrau gesetzt[3]. In Tiryns und Mykenae sind zahlreiche Kühe aus Terrakotta gefunden, die als alte Darstellungen der Hera (*βοῶπις πότνια Ἥρη*, Homer) aufgefaßt werden[4]. Die alten Gallier hatten sich manche Götter in Gestalt eines Bären, Ziegenbocks, Widders, Stiers, Pferdes (Epona) vorgestellt[5]. Auch in der germanischen Mythologie nehmen die Götter häufig Tiergestalt an. Die Langobarden verehrten Wodan unter dem Bilde einer goldenen Schlange. Die Cimbern führten einen ehernen Stier mit sich[6]. Der altnordische Gott Fenrir hat eine Wolfsgestalt[7]. Die göttlichen Wassermänner der deutschen Mythologie haben Stierformen[8]. Solcher Tierkult ist bei allen primi-

---

verehrt haben (vgl. G. Karo, in diesem Archiv VII, 125, 134, Anm. 1; Zehetmaier *Leichenverbrennung ... im alten Hellas* 1907, 53). Auf Gemmen der diktäischen Höhle sind Stiere und Ziegen abgebildet, die zwischen den Hörnern die Doppelaxt tragen (Karo ebenda, 130). Diese Tiergestalten verkörpern demnach Gottheiten, vgl. *Τράγιος* als Beinamen des Apollo in Naxos, und *Ἔριφος*, *Ἐρίφιος* als Beinamen für Dionysos in Sparta und Metapontum (vgl. W. de Visser a. a. O. p. 207 ff.).

[1] Roscher, *Myth. Lex.* I, 1410, II, 271 f.

[2] Ov. *Am.* I 3, 24; *Met.* II 855, 874; *Fast.* V, 606. Der spätrömische Juppiter Ammon, der vom Orient herkommt, hat auf seinem Haupte zwei Hörner (ein Original ist im Walraf-Richartz-Museum, Cöln, Nr. 565). Auf Münzen der römischen Kaiser (wie Aurelianus, Tetricus, Valerianus) ist eine Gottheit (meistens die Pax) mit drei Hörnern, von denen sich zwei seitwärts und eins in der Mitte des Kopfes befinden, abgebildet (Walraf-Richartz-Museum, Cöln, Kasten XXIV). Das mittlere Horn könnte nach R. Wünsch die Uräusschlange sein.

[3] W. H. Roscher *Myth.* Lex. II p. 271 f.

[4] O. Gruppe *Gr. Myth.* I 183 Anm. 12; Schliemann *Ilios* 284 ff.

[5] Ch. Renel *Les Religions de la Gaule* 1906, 186, 240 ff. Bronzestiere wurden in den Hallstadtgräbern (M. Hoernes *Urgesch. d. bildenden Kunst* 1898, 499) gefunden.

[6] K. Müllenhoff *D. Alt. IV* 1900, 201.

[7] Grimm *D. M.* I[4] 202.

[8] K. Simrock *Hdbch. d. D. M.*[6] 1887, 418, 449.

tiven Völkern der Erde verbreitet[1]. Der japanische Gott Joosie Tiedbak hat den Kopf eines Bären[2]. Auf die ursprüngliche Tierverehrung im Shintoismus deutet auch das Wort *ōkāmi* „großer Gott" hin, das eigentlich „Wolf" bedeutet. Noch heute werden die Füchse des Inari-Berges angebetet. Figuren von Füchsen, Ebern, Drachen, Rindern, Hunden sind in den Tempelhöfen aufgestellt und werden von den Japanern verehrt[3].

2 Die Hörner am Haupte der Götter, die Überreste ihrer einstigen Tiergestalt sind, wurden Symbole der übermenschlichen Kraft.

Von der einstigen Tiergestalt, welche ursprünglich die physische Kraft der Götter deutlich verkörpert hatte, blieben allmählich nur noch die Hörner als Symbole der Kraft und Stärke übrig. Da übrigens die Götter stets mit solchen Waffen ausgestattet waren, deren sich die Menschen in der jeweiligen Kulturstufe bedienten, so sah man in derjenigen Periode, in der der Mensch vor allem die Hornwaffe gebrauchte, naturgemäß in den Hörnern der Götter die niederschmetternde Waffe. Mit einem Hirschhorn tötet Freyr in der germanischen Mythologie den Beli[4]. Das Hirschhorn kommt auch in der amerikanischen Mythologie als Mordwaffe vor[5]. Waffen aus dem Horne des Hirsches und des Renntieres waren besonders in der Renntierzeit allgemein üblich[6]. Äxte und Waffen aus Elch-Hörnern haben sich

[1] Vgl. z. B. J. G. Müller *Gesch. der amerik. Urreligionen* 1887, 61; Ratzel *Völkerkunde* II² 42 ff.; G. B. Grinnel *North American Indians*, London 1909, 20 f.

[2] Coleman *Mythology of the Hindus* p. 342 nebst Pl. 38, Fig. 8.

[3] E. Schiller *Shinto* 1911, 19. 43. 78.

[4] K. Simrock *Hdbch. d. D. M.*⁶ p. 64, 330.

[5] Ehrenreich *Ztschr. f. Ethnol.* 1906, 572.

[6] Vgl. L. Reinhardt *Der Mensch zur Eiszeit in Europa* 1906, 144 ff., 215 ff. Über Renntierhornwaffen, die in Dänemark und im Westhavelland gefunden sind, vgl. Bregges *Praehistor. Ztschr.* I, 42 f. In den westeuropäischen Feuersteingruben sind zahlreiche Äxte aus Hirschhorn aufgedeckt (Schnüttger *Praehistor. Ztschr.* II, 166 f.).

noch bei den Columbia-Indianern (Nordamerika) erhalten [1]. In einem altindischen Beschwörungsliede gegen die Dämonin Arāyi wird der Gott Brahmaṇaspati angefleht, daß er herbeikommen möge, um mit seinem spitzen Horne die Arāyi aufzuspießen [2]. Der Kriegsgott Indra wird mit „einem spitzgehörnten wilden Stiere" verglichen, der „allein alle Völker" fortstößt [3]. Die Bibel vergleicht Gottes Kraft mit dem ungestümen gehörnten Tiere Reēm (4. Mos. 23, 22).

Hörner sind zunächst bei solchen Göttern, die auch als Stiere aufgefaßt worden sind, ganz selbstverständlich. So werden die zwei Hörner des Agni, der als Stier bezeichnet ist [4], häufig erwähnt [5]. Atharvaveda VIII, 3, 25 heißt es: ye te śṛinge ajáre jātavedas tigmáhetī bráhmasaṃśite, tábhyām durhāram abhidāsantam kimīdínam pratyáñcam arcíṣā jātavedó ví nikṣva. „Mit deinen beiden Hörnern, o Jātavedas (= Agni), die unvergänglich und eine spitze Waffe sind und von Brahman geschärft sind, durchbohre den lästigen Feind, den heranstürmenden Unhold mit deiner Flamme". Noch im Buddhismus hat der Totengott Yama Stierhörner auf dem Haupte [6]. Der Bodhisatva Mañjuśrī, der den Totengott Yama bändigt, als er Tibet entvölkerte, hat auf seinem Haupte zwei gewaltige Stierhörner [7]. Der Göttervogel Garuḍa hat einen blauschwarzen Kopf mit zwei Hörnern [8]. Sämtliche babylonischen menschengestalteten Götter tragen eine mit Hörnern versehene Kopfbedeckung als göttliches Abzeichen [9]. So hat

---

[1] H. H. Bancroft *Native races of the Pacific States*, New York 1875 I, 117.

[2] ṚV. X 155: *Arāyyam brahmaṇaspate t̆kṣmaśṛṅgodṛṣánn ihi.*

[3] ṚV. VII 19, 1: *yás tigmáśṛṅgo vṛṣabhó ná bhīmá ékaḥ K. ṣṭīś cyāváyati prá víśvāḥ.* Vgl. auch ṚV. X 28, 2.

[4] Z. B. ṚV. VIII 49, 13; I 140, 6.

[5] ṚV. I 140, 6; V 2, 9; VIII 49. 13. Er hat auch den Beinamen *tigmaśṛṅga* „mit spitzen Hörnern versehen".

[6] A. Grünwedel *Mythologie des Buddhismus* 1900, 62 Fig. 48; 168 Fig. 142—143.

[7] Grünwedel a. a. O. 101 Fig. 83. [8] Grünwedel a. a. O. 188 Fig. 159.

[9] A. Jeremias *D. alte Test. im Lichte d. alt. Or.*² p. 203, 452. Die Göttin Mah hat auf ihrem Haupt nur ein Horn (R. C. Thompson *Semitic Magic* 1908, 63).

Ašur auf seinem Haupte zwei Stierhörner, dagegen Rammān vier Stierhörner, von denen zwei nach vorn, zwei nach hinten gebogen sind[1]. Ebenso ist der phönizische Baʿal Hammān mit Widderhörnern am Kopfe dargestellt[2]. Im prähistorischen Ägypten kommen zwei abwärtsgebogene Hörner als Göttersymbole vor[3]. Auch in der griechischen und römischen Mythologie sind vielfach die Hörner als die letzten Überreste aus der Zeit, in welcher die Gottheit in Gestalt eines gehörnten Tieres verehrt wurde, übrig geblieben. So sind Acheloos und die übrigen griechischen und römischen Flußgötter, die man sich ursprünglich in Stiergestalt dachte, auf späteren Münzen als Menschen mit Stierhörnern abgebildet[4]. Pan, der ursprünglich als Bock verehrt war, wurde im Laufe der Zeit immer mehr vermenschlicht und behielt von seiner ehemaligen Tiergestalt schließlich nur noch die Hörner zurück. Dieselbe Entwicklung machten auch die ursprünglich bocksgestaltigen Satyrn durch, an deren tierische Gestalt in jüngerer Zeit nur noch die Hörner erinnern. Ebenso wurden die jonischen Silene, die ursprünglich Pferdegestalt hatten, in der praxitelischen Zeit nur noch durch ihre gespitzten Ohren gekennzeichnet[5]. Der von dem griechischen stiergestaltigen Dionysus beeinflußte römische Gott Bacchus hat nur noch Hörner[6]. Bilder von gehörnten Kentauren sind in Cypern gefunden[7]. Viele altgallische Götter haben Hirschhörner[8]. Derartigen menschen-

[1] Gressmann *Altor. Texte* II 56 Abb. 90; 60 Abb. 103. Auf der Darstellung einer altbabylonischen liturgischen Szene ist ein Saiteninstrument abgebildet, an dessen unterem Teil ein Kopf mit zwei Hörnern angebracht ist (Gressmann a. a. O. II 48 Abb. 77).

[2] W. Robertson Smith *Religion d. Semiten* 1899, 346f.

[3] Gressmann a. a. O. II 83 Abb. 152—153.

[4] W. de Visser a. a. O. 190f.; vgl. bei den Römern nach griechischer Vorlage Verg. *Georg.* II 371, Ovid. *Am.* III 6, 35; Paul. *Fest.* p. 363: *taurorum specie simulacra fluminum id est cum cornibus formantur, quod sunt atrocia*; ferner F. Th. Elworthy *Horns of honour* 1900 p. 23.

[5] W. de Visser a. a. O. p. 191f.

[6] S. oben S. 454 Anm. 3.

[7] *Ztschr. f. Ethnol. Verh.* XXXI, 75.

[8] Ch. Renel *Les religions de la Gaule* 1906, 202 und 269f. Anm. 1.

gestalteten Göttern mit Hörnern am Haupte begegnet man auch bei den Indianern. So ist auf der Trommel des Medizinmannes aus Missouri, womit er Krankheitsdämonen verscheucht, ein Götterkopf dargestellt, der mit zwei Hörnern und kurzen Strahlen versehen ist[1]. Der Kriegsgott und die Kriegsgöttin der Dakotas haben zwei mächtige Hörner auf dem Haupte[2]. Ebenso haben verschiedene andere Götter der Dakotas zwei Hörner, wie der Sonnengott. Den göttlichen Herrscher der abgeschiedenen menschlichen Seelen, Unkatahe, stellen sie sich als ein Wassertier mit zwei Hörnern dar[3]. Eine andere amerikanische Gottheit hat die Gestalt eines Panthers, der auf seinem Kopfe die zwei Hörner trägt[4]. Der schützende Hausgeist der nordamerikanischen Indianer hat ebenfalls zwei Hörner auf seinem Haupte[5]. In der Magik der Indianer spielen gehörnte überirdische Wesen eine große Rolle[6]. Der amerikanische Gott Nanabush, der Schöpfer der Geister, ist ebenfalls gehörnt[7]. Eine Götterfigur der Hopi-Indianer hat auf dem Haupte zwei kleine Hörner, während sie in der Hand ein Hirschgeweih trägt[8]. Viele bei den Festen der Hopi-Indianer verwendete Masken, durch welche gewisse Götter personifiziert sind, tragen auf dem Haupte meistens zwei Hörner, die teils senkrecht auf dem Haupte stehen[9], teils Büffelhörner[10],

---

[1] M. Bartels *Medizin der Naturvölker* 1893, 176f.

[2] F. S. Drake *Indian Tribes of the United States* 1885 I, 146 nebst Pl. 31F; p. 157 nebst Pl. 35 Nr. 8.

[3] F. S. Drake a. a. O. I Pl. 39 Nr. 35 nebst p. 162, 232; E. R. Emerson *Indian Myths* 1884, 152, 299

[4] F. S. Drake a. a. O. I, 121f. nebst Pl. 28; E. R Emerson a. a. O. p. 378.

[5] Ch. G. Leland *Algonquin Legends of New England,* London 1884, Fig. auf dem Titelblatt.

[6] Drake a. a. O. I, 161f. nebst Pl. 39.

[7] Emerson a. a. O. 276, 298.

[8] *21th annual Rep. of the Bureau of Americ. Ethnol.*, Washington 1903 p. 121 und Pl. LIX.

[9] *21th ann. Rep. of the Bureau of Am. Ethn.* p. 81 und Pl. XIX.

[10] a. a. O. p. 69f. und Pl. VII—VIII; 96 und Pl. XXXIV, XXXVII; p. 101 und Pl. XXXIX, LXII.

Kuhhörner[1], Schafhörner[2] oder Hirschgeweih[3] sind. Einzelne tragen auf dem Haupte nur ein Horn[4], andere tragen in der Hand Geweih von Elch und Hirsch[5].

3 Dämonen mit Hörnern

Der Glaube, die Welt sei von Geistern überfüllt, ist überall verbreitet. Nach babylonischer Vorstellung hatten manche halb tierische, halb menschliche Gestalt.[6] Die Dämonen (Rākṣasas) der Hindus und der Japaner haben häufig zwei Hörner.[7] Die Feldgeister hatten bei den Semiten einen dem Bocke ähnlichen Kopf (*τράγου τι φάσμα*) wie die griechischen Satyrn[8]. Im israelitischen Glauben sind solche Wesen zu Dämonen herabgesunken. Die Bibel verbietet es, die bocksgestalteten Dämonen (שְׂעִירִים) zu verehren.[9] Noch bei den heutigen christlichen Völkern sind solche Wesen der heidnischen Zeit nicht ganz geschwunden. In Großrußland glaubt man, daß die Waldgeister goldene Hörner haben.[10] Die altsemitischen Stiergötter sind bei den Israeliten ebenfalls zu Dämonen *(šēdim)* geworden. „Der Kopf des Dämon *(šēd)*“, heißt es im Midraš[11], „gleicht dem Kalbe, an dessen Stirn ein Horn hervorragt“. Im jüdisch-hellenistischen Zauber des

[1] a. a. O. p. 113 und Pl. XLIX. [2] a. a. O. p. 102 Pl. XL

[3] a. a. O. p. 103 Pl. XLI.

[4] a. a. O. p. 60 Pl. II und III; 85 und Pl. XXIII; 91 und Pl. XXX.

[5] a. a. O. p. 15; 60 und Pl. II.

[6] G. Maspero *Histoire anc. des peuples de l'Orient classique* I 631 ff.; R. C. Thompson *Devils and Evil Spirits of Babylonia* II 149 ff.

[7] H. H. Juynboll *Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums* V, Leiden 1909, 29 Nr. 1861, Coleman *Mythology of the Hindus,* London 1832, 342 nebst Pl. 38 Fig. 8.

[8] Photius *excerpt. e Jambl. hist. Babyl.* cap. 3 f., Rohde *D. griech. Roman* II. Aufl. p 394.

[9] 3. M. 17, 7; 2. Chr. 11, 15; Jes. 13, 21. Midr. Jalquṭ zu 3. M. 17, 7 sagt ausdrücklich, daß שְׂעִירִים „Dämonen“ (שֵׁדִים) seien. Über die ägyptische Anbetung von Böcken vgl. Josephus *Contra Apionem* 2, 7.

[10] Mannhardt *Wald- und Feldkulte*[2] II 145. Auch im neugriechischen Volksglauben existiert ein dämonisches Wesen in Bocksgestalt (Rohde *D. gr. Roman*[2] 394 Anm. 1).

[11] Bamidbar Rabbā Par. XII.

4. Jahrhunderts n. Chr. wird ein göttliches Wesen mit Widderkopf als heilbringende Macht angerufen.[1] Der altchristliche Glaube, daß der Teufel Hörner habe, ist ein Rest von der heidnischen Göttervorstellung.[2] So spießt der Teufel in Gestalt eines Ochsen einen Genossen des heiligen Martinus (im 4. Jhrt.) mit seinen Hörnern auf.[3] Die Teufelshörner stammen somit nicht aus der germanischen Mythologie, wie man bisher annahm. Die Hexen der Walpurgisnacht tragen ein Horn in der Hand.[4]

4 Die Beziehungen der Götterhörner zum Monde

Nach D. Nielsen und A. Jeremias[5] besitzen die semitischen Gottheiten, welche Hörner haben, Mondcharakter. E. Siecke[6] nimmt sogar für die gehörnten Götter aller Religionen Mondursprung an. „Die Hörner der Götter", sagt er, „können nicht anders als auf Mondursprung bezogen werden. Um ihretwillen allein sind manche als Stiere oder Kühe, andere wieder ziegengestaltig gedacht worden." „Hörner bei einer göttlichen Gestalt pflegen ein sicheres Kennzeichen ihres Mondursprungs zu sein. So allein sind sie verständlich, während die herkömmliche Auffassung, dem menschlich gedachten Gott sei das Horn als ein Symbol der Erhabenheit und Macht beigegeben, unserer Phantasie schwer Faßbares zumutet." Dieser Auffassung, daß Hörner bei den Göttern ein lunares Kennzeichen sind, schließt sich P.

---

[1] A. Dieterich *Abraxas* 1891, 173.

[2] Vgl. *Ztschr. f Deutsche Mythol.* 1855, II 63, Grimm *Deutsche Myth.*[4] III 294. Nach Grimm und A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube*[3] p. 37 soll der Teufel vom Bocke des Gottes Donar die Hörner haben. Dagegen nimmt F. Th. Elworthy *Horns of honour* 1900, 124 ff. an, daß Pan, der die Personifikation der tierischen Sinnlichkeit gewesen war, das Vorbild für den Teufel gebildet hätte.

[3] Sulpicius Severus *Vita Martini*, vgl. G. Roskoff *Geschichte des Teufels* I, 1869, 279.

[4] K. Simrock *Hdbch. d. Deutschen Myth.*[6] p. 471.

[5] Nielsen *Die altarabische Mondreligion* 1904; A. Jeremias *Das alte Testament im Lichte des alten Or.*[2] p. 100 Anm. 2.

[6] Siecke *Götterattribute* 1909, 91 und 228f.

Ehrenreich[1] ohne weiteres an. Allein diese Ansicht ist sehr unwahrscheinlich. In den altbabylonischen Darstellungen erscheint der Mond gewöhnlich in der Form einer einzigen Sichel, die sich zuweilen sogar zur Scheibe rundet.[2] Auch auf südarabischen Denkmälern ist der Mond als eine Sichel abgebildet, über der ein Stern strahlt. Die Mondsichel erscheint sogar als Unterlage einer Gottheit.[3] Auf einem südarabischen Siegelzylinder zeigt sich die Sichel des Mondes über drei Stierköpfen, woraus Nielsen[4] ohne weiteres schließen möchte, daß die gebogenen Hörner des Stierkopfes ebenfalls Neumondhörner bezeichnen, was aber kaum anzunehmen ist. Denn gerade der Umstand, daß hier der Mond schon als Sichel veranschaulicht ist, deutet darauf hin, daß die Stierköpfe nicht den Mond bezeichnen sollen. Der ägyptische Mondgott Chons von Theben und ebenso der Mondgott Toth haben Menschengestalt mit einer Mondsichel auf dem Haupte.[5] Der primitive Mensch erblickte nicht in den Stierhörnern das Bild des Mondes, sondern es fiel ihm die Ähnlichkeit der Mondsichel mit einem flammenden Horne auf, weshalb er auch die Mondsichel bisweilen mit dem Ausdruck „Horn“ bezeichnete. So werden im Assyrischen, Griechischen und Römischen die Sicheln

---

[1] Ehrenreich *Allgemeine Mythol.* 1910, 202, 246.

[2] Vgl. Gressmann *Altor. Texte* II 32 Abb. 47; p. 59 Abb. 95; 85 Abb. 157; 109 Abb. 224; 61 Abb. 104; S. Curtiss *Ursem. Religion* 1903, 331 Abb. 43—44; 335f. Abb. 49—52.

[3] D. Nielsen *Die altarabische Mondreligion* p. 110, 135, 157, 183f.

[4] A. a. O. p. 111. Nielsens Annahme p. 113f.: „Wenn der Neumond als Stier aufgefaßt wird und der Vollmond als menschliche Gestalt, so wird der zu- oder abnehmende Mond ein Stier mit menschlichem Gesicht, ein Stiermensch wie Eabani im Gilgameš-Epos“ entbehrt jeder Begründung. Ebenso wie die altbabylonischen Könige den Göttern entsprechend Hörner am Haupte tragen, so trägt auch der Halbgott Eabani die göttlichen Züge eines Stieres an sich.

[5] Vgl. Wilkinson und Birch *Manners and Customs of the Anc. Egypt.* 1878, III 175, 162f., 165. Dagegen trägt der Apis-Stier die Sonnenscheibe zwischen den beiden Hörnern und sind demnach seine Hörner nicht mit dem Monde in Zusammenhang zu bringen (Roscher *Lex. d. Gr. u. Röm. Myth.* I 420).

des Mondes „Hörner“ genannt.[1] Im Arabischen und Hebräischen heißen sogar die Sonnenstrahlen „Hörner“ (vgl. auch hebr. קרן denom. „strahlte“) und im Altindischen wird das sich züngelnde Feuer „tausendhörnig“ genannt (Ṛ. V. V 1, 8). In der altkretischen Kunst wird der Mond in der Form einer Sichel dargestellt.[2] Da nun die altbabylonischen Götter gewöhnlich als kräftige Stiere versinnbildlicht werden, so ist es ganz natürlich, daß der Mondgott Sin in einem altbabylonischen Epos „jugendkräftiger Stier mit starken Hörnern“ heißt.[3] Die Tierdarstellung der Götter ist, wie ich bereits in Abschnitt 1 ausgeführt habe, vor allen Dingen darin begründet, daß der primitive Mensch das Besondere und Auszeichnende am Menschen, seine geistige und sittliche Natur, noch nicht genügend beachtete und ihn ausschließlich nach seinen körperlichen und animalischen Qualitäten beurteilte. Da nun Körperkraft oder gewisse körperliche Eigenschaften als das Wertvollste galten, so lag es nahe, gewisse Tiere, die ihn in dieser Hinsicht übertrafen, höher als den Menschen zu schätzen und ihm Verehrung zu zollen. Die Hörner sind die niederschmetternde Waffe der Götter, was besonders aus der altindischen Mythologie hervorgeht.[4] Die göttliche Kraft des altpersischen Siegesgottes, der in Stiergestalt auftritt, äußert sich in den Hörnern (Yašt 14, 7). Da die Hörner eine vorzügliche Schutzwehr des

---

[1] Vgl. Nielsen a. a. O. p. 59 und 110. Vgl. *Κεραῖαι σελήνης*. Selene wird charakterisiert als *χρυσόκερως, δίκερως, ἀμφίκερως, ταυρόκερως, κερόεσσα*, vgl. lat. *cornua lunae, luna bicornis* (s. E. Siecke *Götterattribute* 228 Anm. 6). Auch altind. *śṛṅga* „Horn“ hat in jüngerer Zeit die Bedeutung „Mondsichel“. Wenn der Henkel eines Gefäßes in den meisten Sprachen „Ohr“ genannt wird, so wäre es verkehrt, daraus schließen zu wollen, daß das Gefäß jemals als ein mit Ohren versehenes Wesen angesehen wurde, vgl. z. B. hebr. אֹזֶן „Ohr, Henkel“, ai. *Karṇa* „Ohr, Henkel“, gr. *οὖς* dss., fr. *oreille* dss., engl. *ear* dss.

[2] G. Karo in diesem *Archiv* VII 148 f.

[3] Vgl. oben p. 452. Im *Ṛgveda* VII 55, 7 wird der nächtliche, mit unzähligen Sternen besäte Himmel als ein gewaltiger Stier (*vṛṣabha*), der Tausende von Hörnern hat (*sahasraśṛṅga*) bezeichnet.

[4] Vgl. Abschnitt 2.

Tieres gegen seine Feinde bilden, so hat sich daraus die Vorstellung entwickelt, daß die Kraft, die das lebende Tier durch sie besaß, selbst dann noch in den Hörnern schlummere, wenn sie schon vom Tiere abgetrennt sind. Darum sind die Hörner bei den verschiedensten Völkern ein wirksames Schutzmittel gegen böse Mächte und dämonische Einflüsse.[1] Im alten Indien war das Śatavāra-Amulett, wodurch man vor Dämonen gefeit war, mit zwei Hörnern versehen. Von diesen zwei Hörnern sagt Atharvaveda XIX 36, 2[2]: *śṛṅgābhyāṃ rakṣo nudate* „mit seinen zwei Hörnern stößt er die Dämonen nieder". Atharvaveda III 7, 1—2 rühmt das Horn der Gazelle als ein Mittel gegen die Xetriya-Krankheit: „Auf dem Kopfe der hurtigen Gazelle ist ein heilsames Mittel. Mit seinem Horn hat er das Xetriya verjagt, es von ihr austreibend; auf seinen vier Füßen folgt hinter ihr her der kräftige Gazellenbock: Entkräftige, o Horn, das Xetriya." Die Parsen nahmen an, daß das göttliche Tier Xara (Esel) mit seinem Horn alle dämonischen Geschöpfe töten werde.[3] Die ältesten Sprachdenkmäler beweisen, daß Hörner das Symbol der Kraft und Macht sind. Als der König Ahab vor Beginn des Kampfes mit den Syrern die Baalspriester um den Ausgang der Schlacht befragte, machte sich einer von ihnen zwei eiserne Hörner und sprach: „Mit diesen (Hörnern) wirst du die Syrer niederstoßen, bis du sie völlig vernichtet hast."[4] Der kräftige Stamm Josef wird (5. M. 33, 17) mit einem „erstgeborenen Stiere von majestätischem Aussehen" verglichen: „Seine Hörner sind wie die Hörner des Tieres Reēm, mit denen er die Völker ins-

[1] Vgl. hierüber Abschnitt 7. [2] Vgl. auch den Kommentar.

[3] *Bundehiš* cap. 29. Über das „irreale Einhorn" vgl. O. Keller *Die antike Tierwelt* I 1909, 415 ff.

[4] 2. Kön. 22, 11. In Mika 4, 13 wird Zion mit einem Stiere verglichen: „Deine Hörner mache ich eisern, deine Hufe mache ich ehern, damit du viele Völker zermalmst." In Zach. 2, 1—4 versinnbildlichen Hörner mächtige siegreiche Völker. In Dan. cap. 8 werden zwei mächtige Könige mit einem Widder und Ziegenbock verglichen, deren gewaltige Kraft in den Hörnern beruht.

gesamt niederstößt." Die pflichtvergessenen Fürsten werden (Ezechiel 34, 21) mit mächtigen Hörner tragenden Böcken verglichen, die mit ihren Hörnern die Schwachen zurückdrängen und nach außen versprengen. Auf einem altägyptischen Denkmale wird ein mächtiger König, der seine Feinde bezwingt, als ein gewaltiger Stier dargestellt, der mit seinen Hörnern nicht nur die Feinde, sondern auch die Wälle einer feindlichen Stadt niederstößt.[1] Daher waren die assyrischen Standarten mit zwei Stierhörnern versehen, die den Feind niederschlagen sollten.[2]

Wegen ihrer Stärke werden darum die Helden mit Stieren und Löwen verglichen, so z. B. bei Homer.[3] Als ein äußeres Zeichen ihrer Stärke trugen deshalb auch die Krieger Hörner auf den Helmen. So waren die Helme der altgriechischen Krieger, der Etrusker, Gallier und Angelsachsen häufig mit Hörnern verziert.[4] Die im altägyptischen Grabe des Seti I abgebildeten libyschen Krieger haben eine Kopfbedeckung mit zwei Hörnern.[5] Die Krieger der afrikanischen Neger tragen ebenfalls Hörner am Kopfe. Die Negerkrieger an den Nilquellen tragen sogar ein ganzes Tierfell (gewöhnlich Antilopenfell), dessen Kopfstück nebst Hörnern über das Haupt des Kriegers gestülpt ist.[6] Römische Soldaten erhielten als äußere Auszeichnung ein *corniculum* „einen hornförmigen Ansatz am Helme".[7] Ein mit solchem Ehrenhörnchen ausgezeichneter Soldat hieß *Cornicularius.* Das Haupt eines

---

[1] Capart *Primitive Art in Egypt,* London 1905, p. 242f., 246.

[2] Vgl. Gressmann *Altor. Texte* II 35.

[3] Ilias II 480f. (Agamemnon mit einem herrlichen Stiere verglichen) Il. V 299; 782; Od. VI 130 sind Helden mit Löwen verglichen; vgl. ai. *nṛsiṃha* „Held" eigentlich „ein Mann wie ein Löwe".

[4] Vgl. Seligmann *Der böse Blick* II 135; F. Th. Elworthy *Horns of Honour* London 1900, p. 5, 32ff.; Ch. Renel *Les religions de la Gaule* 1906, 186. Manche Helme der altgallischen Krieger waren auch mit Tierköpfen versehen. Über die Eberhelme der Angelsachsen vgl. R. M. Meyer *Altgerm. Religionsgesch.* 1910, 201f.

[5] Vgl. Capart a. a. O. 31 Fig. 10 und p. 43 Fig. 19.

[6] R. Karutz *Afrikanische Hörnermasken* p. 60ff.

[7] Vgl. z. B. Liv. X 44, 5.

siegreichen Helden scheint noch zu Shakespeares Zeiten mit Hörnern geschmückt worden zu sein, vgl. Shakespeare *As you like it*, Act. IV sc. 2: *Let's present him (the killed deer) to the duke, like a Roman conqueror; and it would do well to set the deer's horns upon his head for a branch of victory.* Auch die Kopfbedeckungen der Indianer haben zuweilen zwei Hörner.[1]

Daß das Horn schon in sehr alter Zeit als äußeres Merkmal für die Stärke, womit das mächtige Tier alles Feindliche niederwirft, aufgefaßt wurde und somit die wuchtige Kraft das dominierende Element in der Vorstellung von dem Ausdruck Horn bildete, beweist der Begriffswandel dieses Wortes. „Horn" hat in mehreren Sprachen auch die Bedeutung „Stärke, Macht" erhalten, so im Hebräischen *(qeren)*, Altindischen *(śṛṅga)* und Lateinischen *(cornu)*. Der schwergeprüfte Hiob ruft aus: „Meine Macht *(qeren)* liegt im Staube" (Hiob 16, 15); vgl. Amos 6, 13: „Wir haben uns Macht *(qeren)* verschafft"; Jerem. 48, 25: „Zerbrochen ist Moabs Macht"; Ps. 148, 14: „Er erhöht die Macht seinem Volke".[2] Das Horn in seiner eigentlichen Bedeutung und als Merkmal der Machtfülle kommt in Ps. 92, 11 klar zum Ausdruck: „Du erhöhst mein Horn wie das Horn des Tiers Reēm." In diesem Sinne sagt auch der Midraš Ēkā Rabbā II 3: „Zehn Hörner gibt es in Israel: 1. das Horn Abrahams, 2. das Horn Isaaks, 3. das Horn Josefs, 4. das Horn Moses[3], 5. das Horn des Gesetzes, 6. das Horn des Priestertums, 7. das Horn des Levitentums, 8. das Horn der Prophetie, 9. das Horn des Tempels, 10. das Horn Israels. Andere Gelehrte setzen für letzteres das Horn des gesalbten Königs[4] ein. Alle diese Hörner wurden dem

[1] *15th Ann. Rep. of the Bureau of Ethnol.* 1893/94 Washington 1897, 301 Pl. CX. [2] Vgl. auch Ēkā II 3; Ps. 75, 11.

[3] Der Midraš übersetzt 2 M. 34, 29, 35 קָרַן עוֹר פָּנָיו so wie die Vulgata: *cornuta facies* statt: „Es strahlte die Haut seines Antlitzes." Infolge dieser falschen Übersetzung wurde Moses in der mittelalterlichen Kunst stets mit zwei Hörnern auf dem Haupte dargestellt.

[4] 1. Sam. 2, 10: „Gott gibt Macht seinem König und erhöht das Horn des Gesalbten."

Volke Israel aufs Haupt gesetzt, aber als sie gesündigt hatten, wurden sie ihnen wieder abgenommen, wie es heißt (Ēkā 2, 3): „Gott hieb ab in heißem Zorne Israels ganzes Horn; und sie wurden alsdann den heidnischen Völkern gegeben." Im Altindischen vgl. Rgv. VIII 86, 5: „Die Macht des Rechts *(śr̥ṅgaṃ r̥tasya)* hat Gott Savitar weit verbreitet." Viele Belege über lat. *cornu* im Sinne von „Kraft, Macht" sind im Thes. Ling. Lat. IV Sp. 973 enthalten.

Dagegen sind die Hörner des Mondes in der ältesten Mythologie nicht als Symbol der alles überwindenden Stärke gedacht worden. In Europa, Asien, Afrika und Amerika herrschte allgemein der Glaube, daß das Horn und Geweih der Tiere die außergewöhnliche Kraft besitzen, die Dämonen zu verscheuchen. Wenn nun das Tierhorn als Symbol der göttlichen Macht von dem Monde beeinflußt sein sollte, wie konnte sich dann bei den Babyloniern, Indern, Malayen, Mongolen, afrikanischen Negern, den Indianern Amerikas und in Polynesien die Vorstellung bilden, daß ein Dämon (Drache) zuweilen den Mond angreift und im Begriffe ist, den Mond zu verschlingen, weshalb die Verfinsterung eintrete, und daß der Mond nur mit Hilfe der Götter oder Menschen vor der Verschlingung gerettet würde, indem sie den Dämon durch Schießen und durch ohrenerschütterndes Lärmen verscheuchen?[1] Hätte man schon zu der Zeit, wo dieser Mythus sich entwickelt hatte, das Mondhorn mit einem Stierhorn identifiziert, so hätte doch der Mond mittels solcher Krafthörner den Dämon ohne weiteres niederschmettern müssen.

---

[1] Vgl. z. B. A. A. Macdonell *History of Sanskrit Literature* 1900, 114; Jeremias *D. A. Test im Lichte d. alten Or.*[2] 101 ff.; W. W. Skeat-Bladgen *Malay Magic* 1900, 11 ff.; F. Ratzel *Völkerkunde* II[2] 40; Tylor *Primitive Culture* I[4] 328 f. In Polynesien wird der Dämon, der den Mond zu verschlingen droht, durch das Opfer eines hervorragenden Zauberers besänftigt, so daß er dann den Mond frei läßt (W. D. Westervelt *Legends of Maui* Honolulu 1910, 41 f.; Waitz-Gerland *Anthropologie* VI 1872, 266). Das Lärmen während der Mondfinsternis war auch bei den klassischen Völkern üblich (E. Rohde *Psyche* II[4] 28 Anm. 2).

In den ältesten Sprachdenkmälern ist also das die Götter und gewisse Menschen auszeichnende Horn nicht im geringsten in Beziehung zum Mond gesetzt. Die Hörner der Götter versinnbildlichen ihre gewaltige Kraft und Macht, während der Mond in den alten Religionen hauptsächlich als Fruchtbarkeit verleihende Gottheit aufgefaßt ist. Darum stellen sich die amerikanischen Ureinwohner und die indischen Völker den Mond als Hasen vor.[1] Diese indische Anschauung von dem „Mondhasen" hat sich sogar nach China, Japan, Tibet und zu den Kalmüken verbreitet.[2] Der Hase ist deshalb ein Symbol der Fruchtbarkeit, weil er oft viele Junge wirft.[3] Hätten nun diese Völker die Götterhörner vom Monde abgeleitet, so würden sie sich nicht den Mond als Hasen, sondern als gehörntes Tier vorgestellt haben. Selbst die Todas (Südindien), deren Hauptbeschäftigung die Büffelzucht ist, und die sehr viele religiöse Zeremonien für das Gedeihen der Büffelherden haben, halten den Mond nur für einen Hasen.[4]

In der Hindu-Religion ist Śiva, der die Zeugungskraft verkörpert und daher den Phallus *(liṅgam)* als Abzeichen hat, mit dem Mond in Beziehung gebracht; denn er hat im Kopfputz einen Halbmond und oberhalb desselben einen Schädel. Ebenso hat sein Sohn Ganeśa, der Gott der Weisheit, dieselben Symbole auf seinem Kopfschmuck.[5] Der Mondgott Candra oder Soma wird als ein Jüngling dargestellt, dessen Gesicht die Mondsichel ein-

[1] Vgl. P. Ehrenreich *Allgemeine Mythol.* 147, 244; J. Lippert *Kulturgesch. der Menschheit* II 395. Darum heißt der Mond im Altindischen: „Den Hasen in sich fassend" oder „Den Hasen als Symbol habend", vgl. *śaśabhṛt śaśadhara, śaśalakṣaṇa, śaśalakṣman, śaśāṅka, śaśin.* Dementsprechend heißt die Mondsichel: *śaśikhaṇḍa* „Hasenabschnitt".

[2] Vgl. L. Frobenius *Das Zeitalter des Sonnengottes* I 1904, 356.

[3] Deshalb wurde er auch ein erotisches Symbol. So sieht man Aphrodite und Eros sehr häufig in Verbindung mit dem Hasen, vgl. W. H. Roscher *Lex. d. Griech. u. Röm. Myth.* I 398f., 1367; F. G. Welcker *Griech. Götterlehre* II 717.

[4] Rivers *Todas* 1906, 38 ff., 592.

[5] *Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums* Leiden 1909, Bd. V 5, 66—68; 21, 71; 237.

rahmt und der auf einem von einer Antilope gezogenen Wagen sitzt.[1]

In dem altiranischen Religionswerk Awesta hat der Fruchtbarkeit spendende Mond den Beinamen *gaočiþra* „Rindersamen in sich enthaltend", vgl. Yašt 7. Nach dem mittelpersischen Werk Bundehiš cap. 10 enthält nämlich der Mond den Samen des sterbenden Urrindes. Aus diesem Samen sind dann die verschiedenartigen Tiere hervorgegangen. Darum scheint der Mond in der späten parsischen Zeit und im jungen Mithraskult in Verbindung mit Stieren gebracht zu sein. Auf kleinen parsischen Denkmälern ist der Mond als eine Sichel dargestellt, die auf einem Wagen ruht, der von zwei weißen Stieren gezogen wird. Auf mithrischen Münzen von Tarsos steht die Mondgöttin, die die Sichel entweder auf den Schultern oder auf dem Kopfe hat, auf einem Wagen, der von zwei Zebus gefahren wird.[2] Auch der im 11. Jahrhundert (n. Chr.) lebende Albîrûnî berichtet, daß nach parsischer Vorstellung der Mondwagen von einem weißen Stier, der mit goldenen Hörnern und silbernen Füßen versehen ist, gezogen wird.[3] Also ganz sekundär ist dem Mond ein gehörntes Tier zugesellt worden.

[1] Coleman *Mythology of the Hindus* 1832, 131f. nebst Pl. 25 Fig. 1. Nach Hillebrand *Ved. Myth.* I 296ff., 339f. soll bereits Ṛgveda *Soma* der Mond sein, da er dort *retodhā* „Samen verleihend" heißt (IX 86, 39), und ferner die Hörner (*śṛṅge*), die er Ṛgv IX 70, 7 wetzt, die Mondhörner sein sollen (Hillebrand a. a. O. I 339 Anm. 1). Allein als Gott ist Soma ebenso wie die anderen Götter als Stier gedacht, und ebenso wie z. B. der Stier Agni seine Hörner wetzt (Ṛ. V. VIII 49, 13, V 2, 9), so ist hier auch von dem Stier Soma die Rede. Altindische Lexikographen geben für *go* 'Rind, Stier' auch die Bedeutung 'Mond' an, die aber, da sie in der Literatur bisher unbelegt ist, ganz jung ist.

[2] F. Cumont *Textes et monuments figurés rel. aux Mystères de Mithra* I 127.

[3] Albîrûnî *Āϑār-albāqiye* hrsg. und übers. E. Sachau 1878, p. 212; vgl. auch Cumont a. a. O. I 128. Vereinzelt dient der brünstige Stier als Symbol der Zeugungskraft (vgl. J. A. Dulaure *Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen* 1909, 188). Ein derartiges Stieramulett zur Erhöhung der männlichen Zeugungskraft kommt bei den Römern vor.

Auch bei den Indianern ist der Mond als Sichel aufgefaßt, die von der Mondgöttin entweder um deren Hals oder auf dem Kopfe getragen wird.[1] Diese Mondgöttin ist Gattin der Sonne und Spenderin der Fruchtbarkeit und des Lebens. Die Seelen aller verstorbenen weiblichen Menschen nimmt sie auf.[2] Darum heißt sie auch „Sammlerin der Seelen“.[3] Also in Amerika ist die eigentliche Mondgottheit kein gehörntes Wesen.

Demnach läßt sich die Behauptung, daß Hörner bei einer göttlichen Gestalt ein sicheres Kennzeichen ihres Mondursprungs seien, schwerlich aufrechthalten. Der Mond wird in den ältesten Denkmälern deutlich als Sichel dargestellt, dagegen bezeugen die ältesten schriftlichen Überlieferungen, daß die Hörner der Götter die Macht und Stärke charakterisieren und somit Reste der ehemaligen Tierverehrung sind. Auch die Begriffsentwicklung des Wortes Horn in verschiedenen Sprachen bestätigt dieses. Die

---

Es hat die Form eines Stierkopfes, unterhalb dessen Maul zu beiden Seiten der Phallus angebracht ist (Dulaure a. a. O. Fig. 44 u. 132). Hier sind die Genitalien des Stieres das dominierende Element und nicht die Hörner. Auf den Mithras-Denkmälern hat die Mondgöttin gewöhnlich die Sichel an den Schultern (vgl. Cumont a. a. O. I 123 Anm. 13) und nur ganz vereinzelt hat sie die Sichel auf dem Haupt (vgl. Cumont II 225 Nr. 59; 383f., 448). Zuweilen ist die Mondgöttin nur als Sichel dargestellt (Cumont II 447 Fig. 394).

[1] Emerson *Indian Myths* 116, 341ff. [2] Emerson a. a. O. 258, 124.

[3] Emerson a. a. O. 458. Der indianische Gott der abgeschiedenen Seelen, Unkatahe, könnte mit der Mondgöttin in engster Beziehung stehen. Er wird nämlich als ein Tier dargestellt, dessen Kopf zwei sichelförmige Hörner hat. Auch die Enden seiner Füße sind sichelartig gebogen (Emerson 202, 257). Ebenso hat der Gott Nanabush, der Schöpfer der Geister, zwei sichelförmige Hörner (Emerson 276, 298). Da aber die amerikanischen Büffel derartige Hörner haben (Brehms Tierleben[3] III, 280ff.), so könnten sie ganz gewöhnliche Büffelhörner bezeichnen. Auch das indische Rind und der Rotbüffel in der Westhälfte Afrikas haben sichelförmige Hörner (Brehm[3] III, 280ff., 320). An der Nordwestküste Amerikas wird auch der Halbmond als ein männlicher Kopf mit sichelförmig gebogenem Schädel dargestellt (Int. Arch. f. Ethn. III, 10 nebst Taf. III Fig. 8). Auf den Torres Straits wird der Mond nur sichelförmig dargestellt (Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits VI 275f. Fig. 56—57; Pl. XXVIII Fig. 5).

Mondhörner sind dagegen in der ältesten Mythologie nicht als Symbol der alles überwindenden Stärke aufgefaßt, sondern als Sinnbild der Fruchtbarkeit.

5 Hörner auf dem Haupte der Könige und Priester als Symbol göttlicher Macht

Bei den Orientalen und vielen primitiven Völkern herrscht die Anschauung vor, daß der König die Inkarnation eines Gottes sei[1]. Daher haben assyrische Fürsten zwei Hörner auf ihrer Kopfbedeckung, wie sie sonst bei den Göttern üblich sind[2]. Gemäß einer römischen Sage wird die Königswürde durch Hörner auf dem Haupte angedeutet. So soll der Praetor Genucius Cipus, als er bei seiner Rückkehr von einem siegreichen Feldzuge in einen Fluß blickte, Hörner auf seinem Haupte bemerkt haben. Die Haruspices, die er darum befragte, sagten ihm, daß die Hörner die ihm in Rom bevorstehende Königswürde bedeuteten. Da er aber als Republikaner niemals König sein wollte, ging er freiwillig in die Verbannung, weshalb die Römer aus Dankbarkeit sein gehörntes Bild in das Tor einmeißeln ließen[3]. Alexander der Grosse, der den Beinamen hatte „der mit Hörnern versehene"[4], sagt in der Alexander-Legende zu Gott: „Ich weiß, daß du meine Hörner auf meinem Haupte hast wachsen lassen, daß ich die Reiche der Welt zerstoße"[5]. Bei den nordamerikanischen

[1] Vgl. Scheftelowitz *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent.* 1911, 27 ff.; H. Gressmann *Altor. Texte* II 1909 p. 110 ff.; Greenfield *Verfassung d. persischen Staates* p. 176; Frazer *Golden Bough*[3] I 1911, 373—421. Auch Midr. Šemōt R. Par. V (zu 2 M. 5,2) und Par. VIII (zu 2 M. 7,1) erwähnt, daß sich die Könige von Ägypten, von Tyrus, von Babylonien und selbst auch der König Joas von Juda für Gottheiten hielten.

[2] Gressmann a. a. O. II 12.

[3] Ov. *Met.* 15, 565 ff. Nach Valer. Max. V, 6, 3 soll das über der Porta Raudusculana stehende eherne Bild eines gehörnten Mannes den Cipus darstellen.

[4] E. A. W. Budge *Life of Alexander the Great* 1896, 46.

[5] Kampers in *Histor. Jahrb. d. Görresges.* XIX 435 ff. Gemäß derselben Legende sagt Gott dem Perserkönig Tubarlaq im Traume: „Ich habe dir eiserne Hörner auf dem Haupte wachsen lassen, daß du damit die Reiche der Erde zerstoßest" (ebenda 435).

Indianern sind die Häuptlinge an ihrem Kopfe häufig mit Hörnern geschmückt[1]. Der Häuptling der Iroqois-Indianer trug als Zeichen seiner Würde Hörner, die nach seinem Tode von dem Oberhäuptling auf dem Grabhügel an der Stelle, wo sein Kopf unten ruhte, niedergelegt wurden. Erst bei der Einsetzung seines Nachfolgers wurden diese Hörner vom Grabe genommen und dem neuen Häuptling aufs Haupt gesetzt[2]. Auch in Durban tragen die Kaffir-Häuptlinge Hörner auf ihrem Haupte[3].

Die Priester, welche die Stelle der Götter vertraten, nahmen bei zeremoniellen Ausübungen die äußere Gestalt der Götter an, die sie repräsentierten[4]. Daher trugen die sumerischen und babylonischen Priester zwei Hörner auf ihrer Kopfbedeckung[5]. Die Salier, die römischen Priester des Mars, hatten einen Hornansatz auf ihrer Mütze[6]. Gehörnte Mützen tragen auch die Priester (Schamanen) vieler primitiver Völker, so die der Kamaschinzen (Sibirien)[7], der Musquakie-Indianer (Nordamerika)[8]. Die Priester der Amur-Völker haben ein eisernes Hirschgeweih als Kopfschmuck[9]. Eine mit vielen Hörnern versehene Kopfbedeckung,

[1] Catlin *North-American Indians* Vol. I 14; 146. So sind die Häuptlingsmützen der Tsimshian- und Haida-Indianer mit Ziegenhörnern und auch kupfernen Hörnern verziert (F. Boas *Int. Arch. f. Ethn.* III, 10).

[2] E. R. Emerson *Indian Myths*, London 1884, 501 f.

[3] Elworthy a. a. O. p. 20.

[4] So hüllten sich bei den babylonischen Beschwörungszeremonien, in denen der fischartige Gott Ea eine bedeutende Rolle spielt, die Priester in eine Fischgestalt, um so als lebendige Vertreter des Ea zu erscheinen, vgl. O. Weber *Dämonenbeschwörungen bei den Babyloniern*; Scheftelowitz in diesem Archiv XIV, 343. Bei den Griechen verkleideten sich ursprünglich die Priester bei Götterfesten als Stiere, Pferde usw., da man sich ja die Götter in Tiergestalt vorgestellt hatte (de Visser a. a. O. p. 42).

[5] Langdon *Sumerians and Semites* in: *Études de Phil. Assyrio-Babylon.* II Heft 5, Paris 1908.

[6] Vgl. Abbildungen bei Elworthy a. a. O. p. 15.

[7] M. Bartels *Medizin d. Naturvölker* 1893, 71.

[8] M. A. Owen *Folk-lore of the Musquakie Indians*, London 1904, 133. Auch an seinem Gürtel trägt er Büffelhörner, die gewöhnlich mit medizinischen Kräutern gefüllt sind (Owen p. 136).

[9] *Int. Arch. f. Ethnogr.* I 1888, 93.

welche die Sonne darstellen soll, wird von den chinesischen Priestern getragen[1]. Die Priester und Zauberer vieler afrikanischer Negerstämme sind mit Antilopenhörnern ausgestattet, da sie glauben, daß man durch sie im Kampfe gegen die Geschosse der Feinde gefeit und auf der Jagd vor den Krallen der wilden Tiere und im gewöhnlichen Leben vor Krankheitsdämonen geschützt sei[2].

6 Hörner am Altar als Symbol der Heiligkeit

Die Opferaltäre mancher alter Kulte waren mit Hörnern geschmückt, wodurch sie als die für die Götter bestimmten Speisetische gekennzeichnet sind. So hatte der altisraelitische Altar an seinen vier Ecken Hörner, welche als das heiligste der Opferstätte betrachtet wurden, weshalb das Opferblut an sie gestrichen wurde[3]. Daher umklammerte der Verfolgte, der das Asylrecht des Altars aufsuchte, die Hörner[4]. Der zu Taʿanek ausgegrabene Räucheraltar hat Widderhörner[5]. Auch die Abbildung eines babylonischen Altars ist uns erhalten; rechts von dem Altar ist die Sonnenscheibe, links davon die Mondsichel zu sehen[6]. Auf einem südarabischen, jetzt in Wien befindlichen Altarfragment

---

[1] J. J. M. de Groot *Religious System of China* VI, 1910, 1267f. nebst Fig. 22—23.

[2] Karutz *Afrikan. Hörnermasken* 1901, 63f.

[3] Vgl. z. B. Ez. 43, 20; 2 M. 27, 2; 38, 3; 3 M. 4, 7, 18, 25, 30, 34. Bereits Stade *Gesch. des Volkes Israel* I, 465 bringt die Hörner des Altars mit der Darstellung der Gottheit in Stiergestalt zusammen.

[4] I. Kön. 1, 50f., 2, 28; Jer. 17, 1; Am. 3, 14; Ps. 118, 27. Auch in Griechenland durfte am Altar niemand getötet werden, weshalb sich der Verfolgte dahin zu flüchten suchte, vgl. O. Gruppe *Griech. Myth.* I 691, 693.

[5] J. Benzinger *Hebr. Archaeol.*² p. 321; A. Jeremias *Das Alte Test. im Lichte des alt. Or.*² p. 317. Benzinger nimmt an, daß diese Hörner auf die Mondsichel zurückgehen sollen, was aber nach unserer Darlegung unzutreffend ist.

[6] Vgl. Gressmann *Altor. Texte* II 27 Abb. 39; 32 Abb. 47. Also wird hier der Mond durch eine Sichel dargestellt, und ebenso wie die Sonnenscheibe mit den Altarhörnern nicht in Beziehung stehen, so darf man auch nicht die Mondsichel mit ihnen identifizieren.

sieht man einen Stierschädel: „Nacken und Schädel des Stiers sind schematisch gehalten, aber kräftig modelliert; Nüstern und Maul fehlen". Dagegen zeigt uns eine andere südarabische Abbildung „zwei vollständige Stierköpfe in Relief"[1]. Hier liegt die ältere Auffassung zugrunde, daß die Götter stierköpfig seien, wovon sich im Fortschritt der Vermenschlichung später nur noch die Hörner als Rest erhalten haben. Die altkretischen Altäre waren ebenfalls mit Hörnern versehen, zwischen denen noch Doppelbeile steckten[2]. In Delos war sogar ein Altar ganz aus Ziegenhörnern verfertigt[3]. Im altindischen Opferkult scheinen die Opferpfosten (yūpās) mit Hörnern versehen gewesen zu sein, vgl. Ṛgv. III, 8, 10: „Die mit einem Knauf versehenen Opferpfosten auf dem Erdboden sehen aus wie die Hörner der Büffel *(śṛṅgāṇīvéc chṛṅgiṇām)*". Der Opferpfosten *(yūpa)* hatte oben einen kleinen geschweiften Aufsatz, der wohl das Horn darstellen sollte[4]. Auf der Votivsäule der Tanith aus Karthago ist ein Opferpfeiler abgebildet, der von zwei Widderhörnern gekrönt ist[5].

7 Hornamulette zur Abwehr von dämonischen Einflüssen und zur Überwindung feindlicher Angriffe

Figuren gewisser, mit natürlichen Waffen ausgestatteter Tiere, wie auch einzelne charakteristische Teile davon dienen häufig als Abwehrmittel gegen dämonische Einflüsse, so die Hörner des Stieres, Hirsches, Widders, der Ziege, der Antilope, des Renntiers, ferner die Krallen und Zähne oder der zahnbesetzte drohende Rachen des Löwen, Tigers, Bären, Krokodils, Haifisches, Hundes,

[1] Nielsen a. a. O. 111f. möchte hierin eine Darstellung des Neumondes sehen.

[2] Karo in diesem Archiv VII 127f. nebst Fig. 7, 143.

[3] P. Stengel *Die griech. Kultusaltertümer*, 2. Aufl. p. 15. Dieser Altar scheint einer ziegengestalteten Gottheit geweiht gewesen zu sein, vgl. hierüber Abschn. 1 p. 454, Anm. 7. vgl. ferner *εὐκέραος βωμός* *Nonn. Dionys.* 44, 97.

[4] Vgl. J. Schwab *Das altindische Tieropfer* 1886, 10.

[5] Vgl. die Abbildung bei W. Robertson Smith *Religion der Semiten* 1889, 345.

ebenso die Stoßzähne des Elephanten und Ebers. Selbst der Giftzahn und stiere Blick der Schlange, der scharfe und spitze Schnabel von Vögeln, wie Adler, Hahn, Schwan, und der Giftstachel des Skorpions bieten Schutz vor dämonischen Angriffen[1].

Figuren von Stieren und gehörnten Löwen dienen den Hindus als Schutzmittel vor dämonischen Einflüssen. Die beim Śivakult verwendeten Gebetschellen sind meist mit einem Stierbild versehen.[2]

---

[1] Vgl. S. Seligmann *Der böse Blick* 1910 II 112 ff. Schon in mykenischen Gräbern findet man solche Eberzähne (J. Zehetmaier *Leichenverbrennung im Alten Hellas* 1907, 54). Über ein römisches Amulett, das den Eberkopf darstellt, vgl. Bonn. Jahrb. 46, 26 ff. Im alten Indien band man sich ein Stück Elfenbein um den Hals, um seine Lebenskraft zu steigern (Kauś, Sūtra 13, 2). Bei den Dajaks (Borneo) sind Zähne vom Tiger, Bären und Krokodil wirksame Amulette (Ling Roth *Natives of Sarawak* 1896 I, 240). Ebenso dienen in Tibet, Burma, Nepal und bei den Sinhalesen Krallen von Tieren, Bährenzähne, Elfenbein als Amulett (*Journal of Anthropol. Inst. of Great Britain and Ireland* 1908, 197; 1909, 392; 395; 399). In Korea sieht man auf Amuletten zwei Hirsche (Ramsden *Corean coin charms and amulets* Jokohama 1910, 22; 29). In einem Skelettgrab Schlesiens, das aus dem 5. Jhdt. v Chr. stammt, befand sich ein durchlochter Bärenzahn (Museum für schlesische Altertümer, Breslau). Da es in Australien und Ozeanien keine gehörnten Tiere gab, so existieren dort weder gehörnte Götter noch Hornamulette, sondern man bindet sich Zähne (besonders von Haifischen, Delphinen, Krokodilen und Hunden) als Amulett um den Nacken (vgl. z. B. Codrington *Melanesians* 1891, 134; C Ribbe *Zwei Jahre unter den Kanibalen d. Salomo-Inseln* 1903, 151, 264; Rep. of the Cambridge Anthr. Exp. to Torres Straits VI, 1908, 113; R. Neuhauss *Deutsch Neu-Guinea* I, 407). Affenzähne tragen die eingeborenen Frauen Brasiliens als Amulett um den Hals (Spix-Martins *Reise in Brasilien* I, 366; 368). Die Kralle eines Raubtieres ist in Westafrika als Amulett häufig (*Katalog Museum Umlauff,* Hamburg III: Afrika p. 53 Nr. 2692). Das Jägeramulett in Deutsch Neu-Guinea ist eine Habichtskralle, die ein Steinchen umklammert hält welches das Herz eines Wildes vorstellen soll. So wenig dem Habicht sein Opfer entrinnt, so wenig wird dem Jäger, der dieses Amulett hat, das Wild entwischen (Neuhauss *Deutsch Neu-Guinea* I, 402). Hirschhufe dienen als Amulett bei den Indianern von Britisch Nord-Amerika (C. Hill-Tout *British North America* I, 1907, 207).

[2] Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums V, Leiden 1909 p. 130 ff., 145, 152, 154.

Aus der ältesten ägyptischen Zeit sind uns zahlreiche Stierkopf-Amulette erhalten[1], deren Hörner häufig abwärts gekrümmt sind. Denselben Zweck hatten die in den mykenischen Schachtgräbern gefundenen Goldplättchen, welche Stierköpfe darstellen, die zwischen den Hörnern noch Doppelbeile hatten[2]. Durch das angefügte göttliche Symbol der Doppelaxt soll die magische Wirkung des Hornes verstärkt werden. Auf dem Henkel einer Silbervase mykenischer Zeit aus Cypern sind Rinderköpfe abgebildet, die solche abwärts gekrümmte Hörnerpaare haben, wie sie auch bei den ägyptischen Amuletten vorkommen. Ebenso sind bei einem Kuhkopf-Amulett aus Santa Lucia die Hörner nach abwärts gebogen[3]. In einem römischen Grabe nahe bei der Feste Asperg fand man neben etruskischen Schalen ein goldenes Amulett in Form eines Hornes mit einem Stierkopf, der an der Schnauze ein kleines Loch zum Anhängen hat[4]. Zum Schutze gegen dämonische Gewalten sind antike Lampen mit Stierfiguren versehen[5]. Mehrere antike Amulette haben die Form zweier symmetrisch miteinander verbundener gehörnter Tierköpfe[6]. Aber auch ein menschlicher, bärtiger Kopf mit Stier- oder Widderhörnern wurde bei den Römern als Amulett benutzt. Köpfe mit Widderhörnern sehen wir auf dem Harnisch an der Stelle des Gorgonenhauptes und am Helme[7]. Gehörnte Mannsköpfe brachten bereits die Etrusker an Schilden an[8]. In Griechenland

[1] Capart *Primitive Art in Egypt*, London 1903, 194.

[2] Karo in diesem Archiv VII 132; Schliemann *Mykenae* p. 252f., 329f.

[3] Vgl. M. Hoernes *Urgesch. der bildenden Kunst* 1898 p. 500f. Hier scheint ägyptischer Einfluß vorzuliegen.

[4] Bonn. Jahrb. 68, 178.

[5] Bonn. Jahrb. 61, 108. Demselben Zweck dienen die auf antiken Ringen dargestellten Widderköpfe (Bonn. Jahrb. 64, 80).

[6] Seligmann *D. böse Blick* I 349 Fig. 63, II 135.

[7] O. Jahn *Lauersforter Phalerae*, Bonn 1860, 24f. Eherne gehörnte Köpfe befinden sich im etruskischen Museum des Vatikan (Roscher *Lex. d. Gr. und Röm. Myth.* I, 909).

[8] Seligmann a. a. O. II 309. Auch auf einem römischen, zu Cöln gefundenen Gefäßhenkel (aus Bronze) ist ein Kopf mit zwei Hörnern dargestellt (Walraf-Richartz-Museum, Kasten XI).

werden Münzen mit dem Kopfe Alexanders d. Gr., der mit Widderhörnern versehen ist, als Schutzmittel getragen[1]. Amulette, die einen Stierkopf darstellen und aus prähistorischer Zeit stammen, sind in Ungarn und bei Fehrbellin (Brandenburg) gefunden.[2] Kleine römische Stierköpfe (aus Bronze) mit einem Loch zum Aufhängen sind in Cöln ausgegraben[3]. In Schwaben schützt man das Haus vor Dämonen, indem man Ochsenköpfe mit Hörnern an dasselbe hängt[4]. An dem obersten Dachraum alter Häuser im Schwarzwald, Schwaben, Franken, Westfalen und Baden sind zwecks Bannung von Gewittern, bösen Geistern und Flüchen Stierköpfe oder Roßköpfe angebracht, welche die Niedersachsen in Ornament verwandelt haben[5]. Glaubt man in Esthland, daß etwas im Hause bezaubert sei, so läßt man alle Geräte von einem Stier anstarren[6]. Stierschädel mit Hörnern „finden sich nicht selten an prähistorischen Wohnplätzen in der Art zugerichtet, daß man daran denken darf, sie seien zum Anheften etwa an einer Hütte bestimmt gewesen“. Solche Stücke sind in bronzezeitlichen Pfahlbauten gefunden. Die alten Pfahlbauten der Schweiz ergaben einfache Hörnerpaare[7].

Das Horn, als der wesentliche Teil des Tierkopfes, ist in allen Erdteilen, wo gehörnte Tiere vorkommen, also in Europa, Asien, Afrika und Amerika ein sehr verbreitetes Amulett. An alten bergischen Häusern sind zum Zwecke des Abwehrs von Unheil häufig Hornfiguren angebracht[8]. Vereinzelte Reste von diesem

[1] Hughes *Travels in Sicily, Greece and Albania* I 227.

[2] Hoernes a. a. O. p. 500. [3] Walraf-Richartz-Museum, Kasten XIII

[4] A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube* 3. Aufl. p. 20.

[5] E. H. Meyer *Deutsche Volkskunde* 1898, 200; A. Wuttke a. a. O. p. 286.

[6] F. J. Wiedemann *Aus dem inneren und äußeren Leben der Esthen*, Petersburg 1876, 396.

[7] Hoernes a. a. O. p. 502 f.

[8] O. Schell *Globus* Bd. 91, 364. Eine der prähistorischen Zeit angehörige bronzene Halskette aus Este hat als Anhängsel zwei symmetrisch aneinandergearbeitete Hornfiguren (J. Schlemm *Lex. der Vorgeschichte* p. 217). Kleine Hörner an einem bronzenen Halsband sind in zwei Exemplaren in Pommern gefunden (C. Schuchhardt *Praehistor. Ztschr.* II, 156).

uralten Brauch haben sich auch in Sachsen erhalten[1]. In Böhmen schützt das Horn des Ziegenbocks das Haus vor Ratten und Mäusen[2]. Im 18. Jahrhundert waren die Giebelbretter bei Augustenburg (auf Alsen) noch wie Ochsenhörner geformt, „ähnlich den jetzigen auf der dänischen Insel Lolland". Sie erinnern am bestimmtesten an das altsächsische *hornseli* im Heljand, das angelsächsische *hornreced*, das Hirschdach, im Beowulf und an den Herrscherpalast, der *heorot*, d. i. 'Hirsch' hieß[3]. In Italien sind vor dem Eingang des Hauses und in Schlafzimmern häufig Ochsenhörner als Amulette aufgehängt[4]. Auf einer antiken Stehlampe, die sich im Museum zu Neapel befindet, sind neben dem Skorpion noch zwei Stierhörner zwecks Verscheuchung von Dämonen abgebildet[5]. Im heutigen Italien sind Hörner und Hornbilder ein gewöhnliches Amulett, welches man um den Hals oder an der Uhrkette trägt. Auch Ohr- und Fingerringe sind mit Hornfiguren versehen. Der Italiener, der einen bösen Blick fürchtet, ergreift ein Horn und wendet dessen Spitze nach der Richtung, woher das Unheil kommen soll. Der unsichtbare Dämon wird hierdurch gleichsam niedergestoßen. Der Neapolitaner glaubt schon durch das Aussprechen des Wortes *corno* 'Horn' die Dämonen zu bannen[6]. Infolge dieser dem Horne innewohnenden Kräfte wurde es sehr viel zu Heilzwecken verwendet, besonders das Horn der Gazelle *(cornu bubalum)*[7] und das Hirschhorn indem es zu Asche verbrannt wurde, vgl. Plinius (H. N. XXVIII, 177): *dentes mobiles confirmat cervini cornus cinis.*

Die etruskischen Aschenurnen waren häufig mit Hörnern versehen, um die Dämonen davon fernzuhalten[8]. Das Gorgonenhaupt

[1] O. Gruner bei Wuttke *Sächsische Volkskunde*[2] p. 454.

[2] A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube*[3] p. 126.

[3] E. H. Meyer *Deutsche Volkskunde* p. 70.

[4] Elworthy *Horns of Honour* p. 58, 69, 73; Seligmann *Der böse Blick* II 114, 128, 136.

[5] Seligmann a. a. O. I 345 Fig. 62, II 135.

[6] Seligmann a. a. O. II 136.

[7] Mulomed. Chiron. 534; vgl. auch Janus XII 1907 p. 340.

[8] Elworthy a. a. O. p. 70f.

wurde im Altertum noch zur Verstärkung der Wirkung mit Hörnern verziert[1]. Gerade unter den kretischen Funden sind kleine Hörneramulette aus Bronzeblech aufgedeckt, ferner auch zahlreiche gehörnte Geräte. Ein Hörnerpaar aus bemaltem Ton ist in der Höhle von Patso (Kreta) gefunden[2]. Stierhörner, mit einem Doppelbeile versehen, kommen auf einer mykenischen Vase von Kypros und auf einem Tonsarge aus Palaikastro (Kreta) vor[3]. Mit Hilfe von Tierhörnern wenden die heutigen Albaner und Türken dämonische Einflüsse ab[4]. Das Hörneramulett ist auch in Malta, Spanien und Portugal verbreitet. In manchen Gegenden Portugals sind zur Abwehr des bösen Blickes Ochsenhörner auf Stangen befestigt[5].

Hornförmige Ansätze an Tongefäßen sind in Časlau (Böhmen) ausgegraben worden[6]. Bereits die Bronzezeit der Terramare (im westlichen Oberitalien) kennt Doppelhörner als „symbolische Aufsätze von Schalenhenkeln"[7]. Altgriechische Gefäße haben neben den Henkeln zuweilen zwei Hörner[8].

In Deutschland diente das Horn, wie bereits oben erwähnt ist, vor allem zum Schutze des Hauses vor Dämonen. Nach isländischem Volksglauben fürchten sich Gespenster und sonstige Dämonen vor einem Widderhorn, wenn es verbrannt wird[9], und Schlaflosigkeit glaubt man in Island dadurch heilen zu können, daß man einem solchen Leidenden ein Ziegenhorn unter den Kopf legt[10]. Dieses Hornamulett ist auch in den jüdischen Volksbrauch übergegangen, wo es die Krankheitsdämonen verscheucht. So heißt es in einem jüdischen Werke, das um 1700 verfaßt ist, „Schreit ein Kind unaufhörlich, so lege man unter sein Kopfkissen das Horn einer Ziege, wodurch es zu weinen aufhört.

[1] Seligmann a. a. O. II 135.
[2] G. Karo in diesem Archiv VII 127 ff.; VIII 145, 513.
[3] Karo *ebenda* VII 129.
[4] Seligmann a. a. O. II 137.
[5] Seligmann a. a. O. II 128, 138.
[6] *Ztschr. f. Ethn. Verh.* XXI 451; XXXI 75.
[7] M. Hoernes a. a. O. p. 503.
[8] Schliemann *Ilios* Nr. 426.
[9] *Ztschr. f. Volksk.* XIII 275.
[10] *Ztschr. f. Volksk.* XIII 273.

Eine schwangere Frau, die schwere Geburtswehen hat, möge in ihrer Hand das rechte Horn einer Ziege halten, dann wird sie leicht gebären"[1].

Auch in den verschiedensten Gegenden Asiens treffen wir das Hornamulett an. In Kleinasien werden hölzerne Hörner an die Mützen der Kinder genäht, wodurch sie vor Dämonen geschützt sind[2]. Im älteren Persien wird ein mit Widderhörnern verzierter Stuhl erwähnt, den der König Kai Kāōs dem Heros Rustem schenkt[3].

Das Horn der Gazelle verscheucht in Indien die Xetriya-Krankheit[4], und als wirksames Schutzmittel vor Dämonen galt das Śatavāra-Amulett mit seinen zwei Hörnern.[5] Hörner von Schafböcken zieren die Heiligengräber in Turkestan[6], wodurch die Leichendämonen ferngehalten werden sollen. Aus demselben Grunde sind bei den Alfuren (im Malaiischen Archipel) die Dächer der Totenhäuschen, worin die Gebeine beigesetzt werden, mit zwei Stierhornfiguren versehen.[7] Der Bergstamm der Khassia errichtet vor den Denksäulen ausgezeichneter Verstorbener Holzgerüste, die mit Stierhörnern ausgestattet sind[8]. Bei den Bergstämmen von Assam wird nach einem Begräbnis am Rande des Dorfes ein Pfahlwerk aus gabelförmigen Stöcken errichtet, woran Büffelhörner befestigt werden[9]. In Flores steht auf dem Grabe eines vornehmen Mannes ein Bambusstock, der mit

[1] Vgl. Zakaria Plungian *Sēfer Zekirā* ḥēleq II Bl. 10a und 9b (meine Ausgabe enthält weder Jahr noch Druckort. Eine der ersten Ausgaben dieses Buches geschah im Jahre 1709 zu Hamburg); vgl. ferner *Mitteil. d. Ges. f. jüd. Volksk.* 1900 Heft 1 p. 59 Nr. 190 und p. 63 Nr. 213.

[2] Seligmann a. a. O. II 137.

[3] Firdūsi *Šāhnāme* übers. F. v. Schack 1865, 149. Kleine Hornanhängsel aus Glas, im Kaukasus gefunden, besitzt das Museum für schlesische Altertümer, Breslau.

[4] A. V. XIX 36, 2. [5] A. V. III 7, 1—2.

[6] R. Karutz *Unter Kirgisen und Turkmenen* 1911, 125.

[7] W. Kükenthal *Forschungsreise in den Molukken und in Borneo* 1896, 181 Taf. 18 Fig. 33.

[8] M. Hoernes *Urgesch. der bildenden Kunst* p. 502.

[9] Hodson in diesem Archiv XII, 458.

Hörnern und Karbauen-Schädeln behängt ist[1]. Hörneramulette trifft man ferner an bei den Jakuten, Malayen und den Kachyen (an der Grenze von China und Birma)[2]. Auch japanesische und chinesische Fratzen, die als Abwehrmittel gegen die Dämonen gelten, sind gewöhnlich mit Hörnern versehen[3].

Der Glaube, daß das Horn ein vortreffliches Schutzmittel gegen dämonische Mächte sei, ist besonders in ganz Afrika verbreitet. Hornartige Amulette, die man sich um den Hals band, sind bereits in altägyptischen Gräbern gefunden. Eine altägyptische Vase ist in Gestalt einer knienden Frau gebildet, die in ihrer Hand ein Horn hat[4]. Das Horn als Abwehrmittel ist in Algerien in Gebrauch[5], ferner werden bei den Loango, Wanjoro und Bari (am oberen Nil) Hörner als Amulette getragen. In Ostafrika wird zu diesem Zwecke besonders das Antilopenhorn verwendet.[6] Der Fetischdoktor an der Loango-Küste trägt eine gehörnte Maske, wenn er die in Wäldern hausenden Dämonen vertreibt.[7] Im Südosten Deutsch-Afrikas bilden Tierhörner die Schutzmittel gegen Verzauberung und Krankheit.[8] Bei den Eweern (Togo) trägt jeder Fürst folgende Amulette bei sich: an der Brust hängen Büffel- und Widderhörner, während das Kleid ringsherum mit Glöckchen besetzt ist.[9] Der Ewe-Neger hängt sich zwei Hörner des kleinen Springbocks als Amulett um, wenn er auf Reisen

[1] M. Weber *Ethnogr. Notizen über Flores u. Celebes,* Leiden 1890, 7.

[2] Seligmann a. a. O. II 138

[3] Elworthy a. a. O. p. 138, Hoerschelmann *Entwicklung altchinesischer Ornamentik* 1907, 21.

[4] J. Capart *Prim. Art in Egypt,* London 1905, 48f.; 175.

[5] *Ztschr. f. Ethn., Verh* Bd. XIX 372.

[6] Seligmann a. a. O. II 138, R. Karutz *Afrikanische Hörnermasken* 1901, 63ff. In Loango werden Hörnchen mittels einer Schnur am Arme oder an der Taille als Amulett befestigt (Pechuel-Loesche *Volkskunde von Loango* 1907, 351) Über Hornamulette im Konde-Land vgl. F. Fülleborn *Deutsch Ost-Afrika* Bd. IX, Berlin 1906, 313 Anm.

[7] R. Karutz a. a. O. p. 27.

[8] K. Weule *Wissenschaftl. Ergeb. meiner ethnogr. Forschungsreise in d. Südosten Deutsch Ost-Afrikas* 1908, 104.

[9] J. Spieth *Religion der Eweer* 1911, 253.

geht. Diese Hörner bewirken, daß er gute Geschäfte macht. Übrigens ist das Ziegenhorn in Verbindung mit verknoteten Stricken ein wirksames Schutzmittel bei diesen Ewe-Negern.[1] Die Togo-Frauen tragen Hörner als Haartracht, ebenso die Männer der Wabuma (oberhalb Stanley Pool).[2] Die Yolof in Westafrika betrachten das Widderhorn als Fetisch.[3] Will der Eingeborene von Zentralafrika seinen Feind vernichten, so vergräbt er ein Horn unter Aussprechung von Verwünschungsformeln.[4] In Kamerun und M'Pangwe werden Antilopenhörner als Schutzmittel gegen Krankheiten und sonstige schlimme Einflüsse getragen.[5] Hornamulette, die an die Haare gehängt werden, kommen bei den Hottentotten vor.[6]

Bei den Indianern der Vereinigten Staaten Amerikas werden Hörner und Krallen von wilden Tieren als Amulette verwendet.[7] Zu demselben Zwecke tragen die Chipewyan-Indianer (Nordamerika) Hörner und Zähne auf ihrem Körper.[8] Als Schutzmittel gegen Krankheiten trägt der Shoshone-Indianer Büffelhörner.[9] Die Gros Ventre-Indianer haben bei einem religiösen Tanz ein Ziegenhorn in der Hand, womit sie jeden in der Nähe weilenden Menschen stechen und kratzen.[10] Die Indianer von

---

[1] *Intern. Arch. f. Ethn.* XIV, 1901, p. 10f.; 14.

[2] Karutz a. a. O. p. 32ff., 35.

[3] D. J. East *Western Africa,* London 1844, 149.

[4] A. Werner *The natives of British Central Africa,* London 1906, 82. In Südafrika diente ein kleines Antilopenhorn als Schutzmittel gegen Kopfschmerzen (*Journ. of Anthr. Inst. of Gr. Britain und Ireland* 1909, 538). Hörneramulette aus Südkongo besitzt das Rautenstrauch-Joest Museum, Cöln.

[5] Katalog des Museum Umlauff III: Afrika (Hamburg) p. 30 Nr. 2196; p. 53 Nr. 2641f., 2424.

[6] G. Fritsch *Die Eingeborenen Südafrikas,* Breslau 1872, 312.

[7] F. S. Drake *Indian Tribes of the United States* I, 1885, 73.

[8] H. H. Bancroft *Native races of the Pacific States,* New York 1875 I 117.

[9] R. H. Lowie *Northern Shoshone* in: *Anthrop. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* Vol. III P. 2. New York 1909, 229.

[10] Kröber *Ethnol. of the Gros Ventre* in: *Anthrop. Pap. of the Am. Mus. of Nat. Hist.* Vol. I P. 4. New York 1908, 240.

Neu-Mexiko rüsten sich, wenn sie in den Krieg ziehen, mit den Köpfen und Hörnern wilder Tiere aus.[1] Das Hornamulett diente also zur Überwindung feindlicher Angriffe und zur Abwehr von dämonischen Einflüssen.

Die gleiche Verwendung wie die Hörner hat auch das Geweih des Hirsches und des Renntiers seit den ältesten Zeiten gefunden. Antike Hirschgeweihamulette sind bei Vindonissa (Schweiz)[2] und in bajuvarischen Gräbern aufgefunden.[3] In Frankreich herrscht der Volksglaube, daß ein Stück Hirschgeweih vor Zauberei und Krankheit schütze. Auch in Süditalien, Andalusien und Persien wird das Hirschgeweih für ein Abwehrmittel gegen Unheil gehalten.[4] In Norwegen glaubt man, daß ein Stück Renntiergeweih die bösen Geister fernhält.[5] Diese Vorstellung scheint bereits in der prähistorischen Renntierzeit geherrscht zu haben. So sind aus jener Zeit viele Fragmente vom Renntiergeweih erhalten, die als Amulette gedient haben, deren magische Wirkung noch durch Fischzeichnungen verstärkt wurden.[6] Nach dem Glauben der Ureinwohner Brasiliens wird der Biß einer Giftschlange unschädlich gemacht, indem man ein Stück Rehgeweih, das man geröstet hat, auf die Wunde bindet[7]. Bei den Dajaks (Borneo) wird das Hirschgeweih als Amulett verwendet[8].

8 Die magischen Wirkungen des Horns als Behälter und Blasinstrument

Das Horn diente seit den ältesten Zeiten auch als Trinkgefäß. Infolge der Auffassung des primitiven Menschen, daß dem

[1] Bancroft a. a O. I 542. [2] *Hess. Blätter f. Volksk.* II 152.

[3] *Beitr. z. Anthrop.* XIV 100; XV 190.

[4] Seligmann *Der böse Blick* II 122. [5] Seligmann a. a. O. II 122.

[6] Vgl. Scheftelowitz in diesem Archiv XIV 381f. Zahlreiche Hörnerfiguren in den Grabhügeln der ersten Eisenzeit, die bei Oedenburg und Fischau (Niederösterreich) gefunden sind, sind „ausnahmslos Doppelprotomen von Tieren, unter denen das Rind, der Widder und vielleicht auch der Hirsch gemeint ist" (Hoernes *Urgesch. d. bild. Kunst* 504).

[7] v. Spix und v. Martins *Reise in Brasilien,* München 1831, III 1086.

[8] Juynboll in diesem Archiv XII, 144.

Horn göttliche Kräfte eigen sind, konnte der Glaube aufkommen, daß das Trinken aus dem Horn überirdische Kräfte verschafft und Gedeihen und Fülle bewirkt, ebenso wie manche primitive Völker glaubten, daß der Trank aus einem Menschenschädel ungewöhnliche Kraft und Stärke verleihe und Gedeihen hervorruft.[1] Das Trinkhorn ist z. B. bei den Hebräern, Indern, Griechen, Römern, Kelten, Germanen sehr üblich gewesen.[2] Ein altgriechisches Trinkhorn hat die Form eines Hirschkopfes, an dem auch das Geweih angebracht ist, und in einem mykenischen Grabe ist ein als Gefäß dienender Hirsch mit offenem Rücken gefunden worden[3]. Viele römische Glastrinkhörner, die im Rheinland gefunden sind, besitzt das Walraf-Richartz Museum zu Cöln.[4] Ein solches römisches Glastrinkhorn des 4. Jahrhunderts n. Chr. ist sogar in

[1] Vgl. Scheftelowitz in Bezzenbergers *Beitr. z. Kunde d. indogerm. Spr.* Bd. XXVIII 143ff.; R. Andree *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* 1912, 1ff. So glaubten die Eweer (Togo), daß der Schädel eines unter Qualen verstorbenen Menschen sehr zauberkräftig sei (I. Spieth *Religion der Eweer* 1911, 12; 281). Daher wird er in Togo gewöhnlich als Trinkschale benutzt (H. Klose *Togo* 1899, 304; *Globus* 1902, 189 und 192). In der Oberpfalz und Baden war es Brauch, einen Totenschädel als Trinkgefäß in den Taubenschlag zu stellen, da dann die Tauben nicht fortfliegen (A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube*[1] p. 433; s. auch Rochholz *Schweizersagen* II 160). In Deutschland glaubte man: „Wer seinen Tauben aus einem Menschenschädel zu saufen gibt, in dessen Schlag kommen fremde Tauben geflogen" (J. Grimm *Deutsche Myth.*[4] III 474 Nr. 1054). Wenn man mit einem Totenschädel dem Vieh das Futter einrafft, so gedeiht es gut nach dem schlesischen Volksglauben (A. Wuttke a. a. O. p. 135).

[2] Vgl. I. Sam. 16, 1, 13; I. Kön. 1, 39; Böhtlingk-Roth *Sskr. Wtb.* und *śṛṅga;* gr. κέρας (z. B. Plutarch *Aemil.* 32) „Becher". Über Trinkhörner bei den Kelten vgl. G. Grupp *Kultur der alten Kelten* 1905, 83f., Caesar *Bellum Gall.* VI 28, 6. Ochsenhörner sind als Trinkgefäße und Behälter bei den Indianern sehr gewöhnlich, vgl. H. H. Bancroft *Native Races of the Pacific States* I 582, M. A. Owen *Folk-Lore of the Musquakie Indians of North America* 1904, 136. Tönerne Trinkhörner aus der Hallstatt-Periode besitzt das Museum für schlesische Altertümer, Breslau. Trinkhörner aus dem Togo-Gebiet besitzt das Rautenstrauch-Joest Museum, Cöln.

[3] A. Genick und A. Furtwängler *Griech. Keramik* 1883, Taf. X Nr. 3; I. Zehetmaier *Leichenverbrennung* 1907, 53.

[4] S. auch Klinkenberg *Das römische Köln* 1906, 296.

Ostpreußen ausgegraben worden (im Besitze des Prussia-Museums, Königsberg Pr.). In der germanischen Mythologie trinkt Mimir aus einem Horn.[1] Eine zauberkräftige Wirkung übt das Horn noch in Borneo aus. Zur Heilung von Besessenen dient dort ein Büffelhorn, aus dem solche Kranke trinken müssen.[2] Durch das Trinkhorn wird der Seelenstoff des Tieres auf den Menschen übertragen, so daß er hierdurch die Kraft erhält. Gemäß dem Talmud pflegte das Kind aus einem Schofar (Horn) zu trinken[3]. Auf Grund solcher Anschauungen mag sich auch das *cornu copiae* „das Füllhorn" entwickelt haben. Nach griechischer Sage bittet der Flußgott Acheloos den Herakles, der ihm sein Stierhorn vom Haupte abbrach, um Rückgabe seines Hornes, worin ja seine Kraft lag, und er gab ihm dafür das Horn der Nymphe Amaltheia, welches das Symbol der Fülle und des Gedeihens wurde. Es findet sich besonders bei Abbildungen der Glücksgöttin.[4] Nach Ovid Fast. V 115 ff. füllte die Nymphe Amaltheia, als die Ziege, die das Zeuskind ernährte, an einem Baume ihr Horn abgebrochen hatte, dieses Horn mit Früchten und reichte es dem Zeus. Auf einem antiken Relief ist Amaltheia dargestellt, die aus dem Horn das Zeuskind trinken läßt.[5] Dieses Ziegenhorn, das also dem Zeuskinde als Becher gedient hatte, hatte später Acheloos von Amaltheia erhalten. Das Horn als Behälter von Speisen und Flüssigkeit ist also zum „Horn der Fülle" geworden.

Auch das Schallhorn übt eine magische Wirkung aus. Sein Getön vermag dämonische Gewalten zu überwinden. In den Mythologien mancher Völker sind Götter mit Blashörnern ausgestattet, wie Heimdall bei den Germanen[6] und Triton bei den

[1] K. Simrock *Hdbch. d. Deutschen Myth.*[6] 211.

[2] M. Bartels *Medizin der Naturvölker* 1893, 110.

[3] S. Krauss *Talmud-Archaeol.* II, 432 Anm. 77.

[4] Vgl. Roscher *Mythol. Lex.* I Sp. 264 f. und 468.

[5] Roscher a. a. O. p 263 Abb.

[6] K. Simrock *Hdbch. d. Deutschen Myth.*[6] 211 stellt die Hypothese auf, daß Mimirs Trinkhorn und Heimdalls Schallhorn die Mondsichel darstellen sollen, ohne jedoch diese Vermutung zu begründen. Der Indianerhäuptling Brasiliens hat ein Ochsenhorn, dessen Ton den zerstreut wohnenden

Griechen. Der Garo (in Assam) bläst ein Horn, um den bösen Geist, der einen kranken Mann heimsucht, auszutreiben, wobei überdies großer Lärm im Krankenzimmer gemacht wird.[1] Hörner, die von sieben Priestern anhaltend geblasen werden, in Verbindung mit dem Lärmen des Volkes veranlassen den Einsturz der Mauern Jerichos.[2] Diese Vorstellung von dem die Dämonen verscheuchenden Blashorn blieb im jüdischen Volksglauben lange erhalten. Im babylon. Talmud[3] lehrt Rabbi Jiṣḥāq: „Man bläst am Rōš-haššānāh (Neujahrsfest) den Schofar (das Widderhorn), um hierdurch den Satan zu verwirren." Denn gemäß dem Jerus Talmud[4] wird der Satan, sobald er an diesem Festtage den ersten Schofarton hört, von plötzlichem Schrecken ergriffen, vernimmt er aber den Ton zum zweiten Male, so glaubt er, es sei die große Posaune des jüngsten Gerichts, und er wird derart betäubt und verwirrt, daß er nicht imstande ist, als Ankläger gegen einen Menschen aufzutreten. Diese Ansicht, daß das Blasen mit dem Widderhorn den Satan vertreibe, lebte in der Kabbalistik fort. So heißt es in einem mittelalterlichen kabbalistischen Werke: „Vor dem Schofar-Blasen soll man andächtig die Worte sagen קרע שטן (‚O vernichte den Satan')". In diese beiden Worte soll man gleichzeitig den Gottesnamen יהוה hineinflechten, so daß man spreche: יקהרועה ישהטונה, wodurch die Wirkung des Gebets verstärkt wird.[5] Mittels eines Schofars bannte Mar Bar Rab Aši den

Nachbarn als Zeichen eines wichtigen Ereignisses dient (Spix und Martins *Reise nach Brasilien* 1823, I 367). In allen Teilen Afrikas werden mittels des Horns der Antilope, des Rindes und der Ziege Signale geblasen (Ethnol. Notizblatt III Heft 1 p. 37, 42 f., 92). Derartige Blasehörner aus Togo besitzt das Rautenbach-Joest Museum, Cöln.

[1] A. Playfair *Garos,* London 1909, 91 f. [2] Jos. 6, 4 ff.

[3] *Roš haššānāh* 16 b.

[4] *Jer. Rōš haššānāh,* zitiert von *Tōsafōt* zu *Bab. Rōš hašš.* 16 b.

[5] Michel Epstein *Qiṣṣur šenē lūḥōt habbrit,* Abschn. Masseket *Rōš haššānāh.* In der Bibel findet sich keine einzige Stelle dafür, daß mit dem Schofarblasen am Neujahr diese abergläubische Vorstellung verknüpft ist. Der Schofar soll nach 3. M. 23, 24 zur „Erinrerung" dienen. Der Schofarton diente hauptsächlich zur Warnung vor einer herannahenden Gefahr (Am. 3, 6; Ez. 33, 4 f.) oder als Zeichen der Huldigung eines Königs (I. Kön.

unter einer Dachtraufe weilenden Dämon (Ḫullin 105b). Unter den slavischen Juden, die unter dem Einfluß der Kabbalistik stehen, wird bei schweren Geburtswehen der Schofar geblasen, wodurch die Geburt auf leichte Weise von statten geht.[1] Ferner glaubt man den Geist eines Toten, der im Grabe keine Ruhe findet und die Lebenden heimsucht, dadurch zu bannen, daß man mit dem Schofar bläst. Eine von einem Dämon (*šēd*) besessene Person wird dadurch vom Dämon befreit, daß man sie in die Synagoge führt und dort den Schofar ertönen läßt.[2]

Nach dem Talmud pflegte man bei dem Leichenbegängnis als Zeichen der allgemeinen Trauer Schofar zu blasen. Jedermann legte dann bei diesem Schall seine Arbeit nieder, um dem Toten die letzte Ehre zu erweisen.[3] Noch heute geschieht dieses beim Tode eines hervorragenden Rabbiners.[4] Ein ähnlicher Brauch existierte bei den Römern, bei deren Leichenbegängnissen die *Tuba* ertönte[5]; wahrscheinlich war diese an die Stelle des Horns getreten, das in alter Zeit geblasen wurde, um die Dämonen vom Leichenzug fernzuhalten.

1, 34: „Blaset mit dem Schofar und rufet: Es lebe der König"). Mit dem Schofar will man eigentlich am Rōš haššanāh dem göttlichen König huldigen.

[1] Dieser Brauch könnte auf einer kabbalistischen Auslegung von Talm. Niddā 38a beruhen: שׁיפורא גרים „Der Schofar, der bei der behördlichen Neumondsverkündigung geblasen wurde, fördert die Reife der Leibesfrucht".

[2] Letzteres geschah noch, wie ich von zuverlässiger Seite erfahren habe, vor einigen Jahren in Jurburg (Rußland) bei Schmalleninken (Ostpr.).

[3] *Ta'anit qatōn* 27b; Ketubōt 17a.

[4] Vgl. den Bericht vom Tode des Oberrabbiners Löb zu Emden in der *Ostfriesischen Zeitung,* Emden, 7. Juni 1911 Nr. 153. Ferner geschah dieses bei der Bestattung des Oberrabbiners Dr. Dünner, Amsterdam im Oktober 1911.

[5] Persius *Sat.* III 103 und Schol. Über den Schofar auf jüdischen Katakomben-Grabsteinen vgl. Scheftelowitz in diesem Archiv XIV 23 und 385.

II Berichte

6 Die Religionen der Südsee. Allgemeines 1905—1910

Von **W. Foy** in Cöln

Sechs Jahre sind seit jenem Bericht verflossen, den ich über die auf dem Gebiete der Südsee 1903/04 erschienenen Arbeiten mit religionswissenschaftlichem Inhalt hier vorgelegt habe.[1] In dieser Zeit ist, wie es bei der regen ethnologischen Sammeltätigkeit nicht anders erwartet werden kann, eine Fülle neuen Stoffs bekannt geworden. Weit bedeutsamer aber ist es, daß sich in diesen Jahren gerade besonders von dem Gebiete der Südsee her ein Umschwung in der dem Material der Naturvölker gegenüber bisher angewandten religionsgeschichtlichen Methode vorzubereiten begonnen hat. War es bisher üblich, die gesamte Kultur der primitiven („geschichtslosen") Völker einschließlich ihrer Religion auf rein spekulativem Wege entwicklungsgeschichtlich zu durchdringen, weil man ohne den geringsten Versuch eines Beweises annahm, daß sich die Entwicklung überall unabhängig voneinander in mehr oder weniger gleichen Bahnen vollzogen habe, so hat sich jetzt immer mehr ergeben, daß ein weltgeschichtlicher Znsammenhang besteht und daß aus diesem Grunde zunächst die einzelnen kulturgeschichtlichen Beziehungen und ihre zeitliche Folge zu ergründen sind, ehe sich objektive Entwicklungsreihen aufstellen lassen.[2] Bei den kulturgeschichtlichen

[1] Vgl. *Australien 1903/04* in diesem Archiv VIII S. 526 ff. *Melanesien 1903/04*, ib. X S. 129 ff., 295 ff., 510 ff. *Mikro- und Polynesien 1903/04*, ib. X, S. 521 ff.

[2] Vgl. darüber ausführlich: F. Graebner *Methode der Ethnologie*. Mit einem Vorwort des Herausgebers. (Kulturgeschichtliche Bibliothek, hrsg. von W. Foy. I. Reihe: Ethnologische Bibliothek, Bd. 1.) Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1911.

Untersuchungen, die *F. Graebner* in diesem Sinne über die Südsee unternommen hat, ist nun auch schon das religiöse Material nicht unberücksichtigt geblieben,[1] und es ist damit gezeigt worden, welch bedeutsame Resultate auch für die Religionswissenschaft die neue, kulturgeschichtliche Methode zu gewinnen verspricht. Waren es anfänglich nur wenige Elemente, die bestimmten Kulturschichten zugewiesen werden konnten, so haben sie sich mit der Zeit doch schon beträchtlich gemehrt.

So ergab sich die kulturgeschichtliche Stellung einer ganzen Reihe von Bestattungsarten: der uralten Leichenverbrennung und der Beisetzung in flachen Gruben, des Nischengrabs, der Plattformbestattung, der See- und Bootbestattung[2]; ferner diejenige der mit dem Totenkult zusammenhängenden Geheimbünde und

---

[1] Vgl. *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, Z. f. E. XXXVII (1905), S. 28—53. — *Neu-Mecklenburg*, hrsg. von E. Stephan und Fr. Graebner (Berlin 1907), S. 158—194. — *Die sozialen Systeme in der Südsee.* Z. f. Socialwiss. XI (1908), Heft 11. — *Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln*, Ethnologica I (1909) S. 158—184. — *Rückenamulette in der Südsee*, ib. S. 235 bis 239. — *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten*, Anthropos IV (1909) S. 726—780. — *Zur australischen Religionsgeschichte*, Globus XCVI (1909) S. 341—344, 362—366, 373—378. — *Noch einmal P. W. Schmidt und die südostaustralische Religionsgeschichte*, Globus XCVII (1910) S. 362 bis 366. — Vergleichende, nicht unwichtige Bemerkungen gibt derselbe Autor noch in verschiedenen Rezensionen, von denen besonders diejenigen im Globus XCVI S. 337 und im Zentrabl. f. Anthr. XIV S. 92 f. mythologisch interessieren dürften.

[2] Z. f. E. XXXVII S. 35, 38, 39 f., 40 f., 47 f.; Anthropos IV S. 730, 732, 733, 736, 748. Zur kulturgeschichtlichen Stellung der Bootbestattung, die Graebner dem malayopolynesischen Kulturstrom zuweist, beachte die Tatsache, daß auch in Australien eine ähnliche Form, das Begraben in Booten, vorkommt und zwar ist es daselbst nur von Port Jackson an der Küste von Neu-Süd-Wales belegt (Collins, „Account of the English Colony of New South Wales", 2. Ed. London 1904, S. 388 f., auch übernommen von Angas, „Savage life and scenes in Australia and New Zealand" II S. 228). Vielleicht haben wir es mit einem polynesischen Einschlag zu tun, vgl. L. Frobenius, „Die Weltanschauung der Naturvölker" S. 40 (die Mythen kommen nicht in Frage) und „Die Kulturformen Oceaniens" P. M. 46 (1900), Karte XVIII; auf die haizahn-bewehrten Speere derselben Gegend komme ich in anderm Zusammenhang zu sprechen.

Masken[1], des Schädelkults[2] und der hockenden Geisterfigur[3], der Sitte des Zahnausschlagens[4] und der Anschauung von verschiedenen Totenreichen für verschiedene soziale Klassen.[5] Der in der wissenschaftlichen Diskussion einen so breiten Raum einnehmende Totemismus, d. h. — im engeren Sinne — der religiöse Bezug exogamer (Lokal-)Gruppen zu bestimmten Naturobjekten, erwies sich gleichfalls nur als Element einer einzigen, wohl charakterisierten Kulturschicht, und es zeigte sich dabei, daß er sich von Haus aus mit Vaterfolge verbindet und diese — ganz im Gegensatz zur herrschenden Ansicht — älter als die erst mit dem nächsten Kulturstrom (der sog. Zweiklassenkultur) sich verbreitende Mutterfolge ist.[6] Mehrfach ließ sich auch in religiöser Hinsicht ein näherer Bezug einzelner Kulturschichten zueinander erkennen, und zwar sind es bei Graebner namentlich Beispiele eines Bezuges der malayopolynesischen Kultur zu dem totemistischen Komplex: das polynesische Priesterkönigtum liegt schon in der oft mit der Stellung eines Zauberers verbundenen und gewöhnlich erblichen Häuptlingschaft der Totemgruppe vorgebildet vor,[7] die Circumcisio und Subincisio, die er in Übereinstimmung mit einer früheren Aufstellung von mir der Totemkultur zuweist, setzt sich zweifellos in der Incisio des malayopolynesischen Kulturstroms fort,[8] und der als Zaubergerät und Amulett fungierende Wedel für den

---

[1] Z. f. E. XXXVII S. 32. Z. f. Socialwiss. XI S. 17f. des Sep. Anthropos IV S. 739f.

[2] Ethnologica I S. 166. Anthropos IV S. 740, 767f., 775f.

[3] Anthropos IV S. 768f.

[4] Z. f. E. XXXVII S. 40. Anthropos IV S. 732.

[5] „Neu-Mecklenburg" S. 192. Z. f. Socialwiss. XI S. 22 des Sep. Anthropos IV S. 747.

[6] Z. f. E. XXXVII S. 34ff. Z. f. Socialwiss. XI S. 2ff. des Sep. Ethnologica I S. 159ff. Anthropos IV S. 733ff. Über die Entstehung des Totemismus vgl. jetzt Graebner *Das Problem des Totemismus,* KBlAEU. XLI (1910) S. 80f.

[7] Z. f. Socialwiss. XI S. 20f. des Sep. Anthropos IV S. 778.

[8] Anthropos IV S. 778.

er gleichfalls Zugehörigkeit zur Totemkultur erschließt, steht mit dem zum Würdezeichen umgewandelten Fliegenwedel der malayopolynesischen Kultur in unverkennbarem Zusammenhang.[1] Zweifelhaft nur ist es inzwischen geworden, ob Circumcisio und Subincisio, sowie der Zauberwedel kulturgeschichtlich richtig bestimmt sind, ob sie nicht vielmehr einer von mir entdeckten neuen Kulturschicht (die ich die zentralaustraloide nenne) angehören.

Besonders ausführlich ist von Graebner die kulturgeschichtliche Stellung einer Reihe von Mythen behandelt worden.[2] Er zeigt, wie dem Motiv von der Flucht einer oder zweier Frauen von einem Manne zu einem andern die nähere Verbindung der Venus mit der Sonne gegenüber dem Monde zugrunde liegt, und glaubt, daß die Jonasmythe auf die Vorstellung von der abendlichen Verschlingung der Sonne durch irgendein Wesen (in der älteren Form der Mythe ist es vielfach eine Schlange) zurückgeht. Die ältere Form des Jonasmotivs und das Frauenfluchtmotiv ergeben sich ihm der Verbreitung nach als Angehörige des totemistischen Kulturkomplexes, in dem somit die Sonne als der eigentliche Held hervortritt. Demgegenüber läßt der nächst jüngere Komplex der Zweiklassenkultur in der zu ihm gehörigen Menschenfressermythe, in dem Nahrungsverweigerungsmotiv, in dem Zwillings- oder Zweibrüdermotiv eine reine Mondmythologie mit der Gegenüberstellung von Dunkel- und Hellmond und mit den beiden Hellsicheln als Paar erkennen. Zu diesem mythologischen Gegensatz der beiden Kulturen stimmt es, daß — wie meine noch nicht veröffentlichten Untersuchungen ergeben haben —

---

[1] Ethnologica I S. 235 ff. Anthropos IV S. 778.

[2] Globus XCVI S. 363 ff., 373 ff. Auf die kontinuierliche Verbreitung der Mythenthemen kommt es weder dabei noch bei ihrer Deutung an, ganz im Gegensatze zu *A. C. Haddon*'s Bemerkungen in den *Anthropological Essays presented to Tylor* 1907, S. 187. Wie andere Kulturelemente, so werden auch Mythenformen, die älteren Kulturschichten angehören, durch jüngere Kulturbewegungen geographisch auseinandergerissen und umgebildet. Trotzdem ist es einer methodischen Forschung möglich, ihren geschichtlichen Zusammenhang zu prüfen und zu erweisen.

auch im Kult ein ähnlicher zu beobachten ist. Nicht befreunden kann ich mich jedoch mit Graebner's Behandlung der Jonasmythe: das, was er unter diesem Namen zusammenfaßt, ist — wie mir scheint — sehr verschiedener Art, wodurch schon die kulturgeschichtliche Einordnung zweifelhaft wird, und trägt dabei zumeist lunaren, nicht solaren Charakter. Ich denke bald einmal darauf näher zu sprechen zu kommen.

Neben Graebner ist es neuerdings Pater *W. Schmidt* gewesen, der in mehreren Arbeiten[1] die Religionen der Südsee kulturgeschichtlich zu durchdringen versucht hat. Vor allem handelt es sich ihm darum nachzuweisen, daß sich in Südostaustralien noch ein mit naturmythologischen Zügen unvermischter Monotheismus herausschälen läßt[2], der damit — entsprechend dem übrigen altertümlichen Charakter der südostaustralischen Kultur — an den Anfang der menschlichen Entwicklung rücken würde. Daß ihm dieser Nachweis nicht gelungen ist, läßt sich, glaube ich, einwandfrei feststellen. Ich gebe gern zu, daß die in meinem früheren Bericht angestellte Betrachtung über die High-gods Australiens[3] die Untergötter nicht scharf genug davon geschieden hat. Außerdem ist von mir über dem Sonnencharakter dieser Göttergestalten[4] ihr möglicher Mond-

[1] Vgl. *L'origine de l'Idée de Dieu,* Anthropos III (1908) S. 565 ff., 801 ff., 820 ff., 1083 ff.; IV (1909) S. 207 ff. — *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen*, Z. f. E. XL (1908) S. 866 ff. — *Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme*, Z. f. E. XLI (1909) S. 328 ff. — *Die soziologischen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme*, Globus XCVII (1910) S. 157 ff., 173 ff., 186 ff. — *Der angebliche universale Heiratstotemismus der südostaustralischen Stämme und einiges andere,* Globus XCVIII (1910) S. 238 ff.

[2] Besonders Anthropos III S. 565 ff., 820 ff., 1083 ff.; IV S. 207 ff. Z.f.E. XL S. 894 ff.; XLI S. 342 ff., 358 ff., 376 f. Globus XCVII S. 187 ff.

[3] In diesem Archiv VIII S. 537 ff.

[4] Zu Donnergöttern habe ich sie niemals gemacht, wie es fälschlich *N. Söderblom*, Ymer 1906, S. 206 darstellt; wohl aber hat es — mit einem Schein des Rechtes, worüber in anderm Zusammenhang — *A. van Gennep Mythes et légendes d'Australie* (1906), S. CXVI getan. Söderblom nennt übrigens diese Göttergestalten ganz unbegründeterweise „Urzeitväter".

charakter zu sehr vernachlässigt worden.[1] Aber worauf es mir damals ankam, war in erster Linie: nachdrücklich und erstmalig auf den naturmythologischen Inhalt der australischen Göttergestalten hinzuweisen, und daß ich dabei auf dem rechten Wege gewesen bin, haben ja die folgenden Untersuchungen einschließlich derjenigen Schmidt's bestätigt. Durch Graebner wissen wir allerdings jetzt, daß sich einige der wichtigeren naturmythologischen Züge dieser Göttergestalten auf jüngere Kulturströme verteilen[2], und es sind dem wohl auch noch mehrere nebensächlichere Motive anzureihen. Aber es bleibt noch eine ganze Reihe anderer übrig, die sich nach ihrer Verbreitung in Australien und der übrigen Südsee nicht darin einordnen lassen, vielmehr — zusammen mit der besonders in Südostaustralien hervortretenden Vorstellung von einem höchsten guten Wesen als Schöpfer, Kulturbringer und Hüter der Ordnung — der älteren Kultur angehören. Es würde mich hier zu weit führen, den Beweis im einzelnen zu erbringen; ich muß mich da vielmehr auf einen besonderen Aufsatz berufen, der demnächst hier im Archiv zum Abdruck gelangen wird. An Mythenmotiven kommen namentlich in Frage: Gott und dessen von keiner Frau geborener Sohn (oder Söhne); Gott mit zwei Frauen und zwei von ihnen geborenen Söhnen; Gott, der ein Feuer mit nachfolgender Wasserflut sendet; Gott, der am Aufgang der Sonne, am Orte der Morgenröte wohnt; Gott mit zwei Fortsätzen auf den Schultern oder zwischen zwei „Säulen"; Gott mit zwei hörnerartigen Bildungen über dem Kopfe; Gott, der durch sein Umdrehen Erdbeben erzeugt; Gott, dessen Körper unten in einen Felsen übergeht. In mehreren Fällen ist, wie meine Untersuchung ergibt, ein

[1] Das habe ich frühzeitig erkannt (vgl. Graebner, Globus XCVII S. 365, Anm. 39) und schon in jenem von Graebner (a. a O. S. 362, Anm. 3) erwähnten Gespräch mit Schmidt sogar in Verbindung mit dem Zweiklassensystem (für das ich damals ebenso, wie nachher Schmidt, einen Gegensatz Sonne—Mond vermutete) zum Ausdruck gebracht.

[2] Über die nach gleicher Richtung tendierenden Untersuchungen Schmidt's siehe Graebner, Globus XCVI S. 362f., 374f.

Sonnengott nicht zu verkennen, in den zuletzt aufgeführten Fällen handelt es sich höchstwahrscheinlich um einen Mondgott. Diese Unterschiede in dem Charakter der Höchsten Wesen würden nun aber darauf hindeuten, daß die ältere australische Kultur in bezug auf ihren Götterglauben keine Einheit bildet, was ja auch mit den übrigen kulturellen Tatsachen vollkommen übereinstimmen würde.[1] Darauf könnte sich nun Schmidt stützen und trotz all der erwähnten naturmythologischen Züge der Höchsten Wesen doch noch die Behauptung aufstellen, daß es eben eine älteste Kulturschicht in Südostaustralien gegeben habe, der ein von solchen Zutaten reiner Gottesglauben eigen gewesen sei. Für eine solche Behauptung würde es aber an jedem Anhaltspunkte fehlen. Die charakteristischen schöpferischen und ethischen Züge des höchsten guten Wesens sind untrennbar mit den deutlich naturmythologischen verbunden; auch der High-god der Kurnai, Mungan-ngaua, den Schmidt als stärksten Beweis für seine These angeführt hat,[2] obwohl schon das dürftige Material eine solche Verwertung nicht zulassen sollte,[3] auch er steht durch die Feuer-Wasserflut-Mythe und durch die Beiordnung eines Sohnes mitten in der Naturmythologie der übrigen südostaustralischen Göttergestalten.[4] Und wenn wir uns nun schließlich noch nach Tasmanien wenden, wo die älteste (wenn auch in sich komplexe) australische Kulturschicht — die ich als tasmanoid bezeichnen

[1] Nicht nur zerfällt die altaustralische Kulturgruppe in eine ältere (tasmanoide) und eine jüngere (australoide) Schicht (vgl. Graebner, Anthropos IV S. 730ff.), die tasmanoide wird außerdem noch durch die mannigfachen Bestattungsgebräuche (Leichenverbrennung und Beisetzung in flachen Gruben oder hohlen Bäumen), die sämtlich in Tasmanien vorkommen und kaum in eine andere Schicht gehören, als nicht einheitlich erwiesen. Über weitere Gliederung der australischen Schicht andern Orts.

[2] Anthropos IV S. 245. Z. f. E. XLI S. 343f., 376.

[3] Ich erinnere Schmidt nur an seine eigene Erklärung (Anthropos III S. 1088), daß man aus den Schilderungen Daramuluns bei den Yuin und Mungan-ngauas bei den Kurnai nicht schließen dürfe, sie seien keine Schöpfer. Auch van Gennep wird von ihm selbst einmal an das Unzulässige des argumentum ex silentio erinnert (Z. f. E. XL S. 892, Anm. 5).

[4] Vgl. schon Graebner, Globus XCVI S. 362.

möchte — am deutlichsten und reinsten zutage tritt und wo deshalb, wenn überhaupt, der für den Urmenschen postulierte nicht auf Naturmythologie beruhende Monotheismus erwartet werden sollte, so ist auch dort keine Spur eines solchen zu entdecken. Wenigstens können Schmidt's Ausführungen über den „Extremus-Unus-Eminens"[1] nur den Eindruck eines sehr phantastischen Etymologisierens erwecken, das mit seinen sonstigen bedeutsamen Leistungen auf dem Gebiete der Sprachgeschichte in einem merkwürdigen Kontraste steht. Im übrigen begegnen wir in Tasmanien dem Nebeneinander eines guten und bösen Geistes, von denen der eine am Tage, der andere in der Nacht herrscht[2]: es ist kaum zu zweifeln, daß es sich dabei um eine Sonnen- und Mondgottheit handelt.[3] Für die Beurteilung des in der Nacht

[1] Anthropos III S. 831f.

[2] H. Ling Roth, „The Aborigines of Tasmania", 2. Ed. S. 53ff., 136. Schmidt, Anthropos III S. 825ff. u. Z. f. E. XLI S. 376. Davon, daß der böse Geist geringer ist als der gute, wie es Schmidt darstellt, steht in den Originalberichten nichts.

[3] Auf eine besondere Sonnenmythologie der tasmanoiden Kulturschicht könnte es deuten, daß in einer tasmanischen Mythe zwei feuerschleudernde Männer auftreten (Ling Roth, S. 85), die nach Graebner (Globus XCVI S. 364f., 378) die führende Rolle in einer nach Art der Zweiklassenkultur umgebildeten Jonasmythe der Totemkultur spielen, und bei den Kai in Deutsch-Neuguinea deutlich ein Repräsentant der Sonne (wenn er sein Feuer auslöscht, wird es finster im Dorf) Feuerbrände von seinem Baumhaus herabwirft (Ch. Keysser bei Neuhauß, „Deutsch-Neu-Guinea" III S. 181ff.). Zur Deutung der Kai-Mythe ist zu beachten, daß, nachdem der die Feuerbrände herabwerfende Alte sein Baumhaus verlassen hat, ein anderer Mann heraufsteigt, der früher einmal einen Ausschlag besessen hat, bei dessen Erscheinen sich die Erde verdüstert und es donnert, der vorher den in einer Flut ertrinkenden Alten durch eine Angel zu retten sucht (vgl. dazu auch bei Neuhauß S. 266), später als Schlange nach und nach zerstükkelt wird, also ein unverkennbares Mondwesen ist. Wenn nun auch das Motiv der abwechselnden Wirksamkeit in dieser Kai-Mythe ein tasmanoider Zug ist und deshalb das Motiv des Feuerschleuderns, da es sich auf Tasmanien wiederfindet, derselben Kulturschicht zugewiesen werden könnte, so ist doch folgendes zu beachten: erstens ist die tasmanische Mythe keine eigentliche Jonasmythe, sondern erklärt sich im wesentlichen als lunare Gegensatzmythe der Zweiklassenkultur; zweitens ist die Jonasmythe möglicherweise lunar zu deuten (vgl. oben S. 492); drittens kommt

herrschenden Geistes kommt noch in Frage, daß ihm die Verursachung von Krankheiten, insbesondere von Verrücktheit und allem Anscheine nach diejenige von Donner, Blitz und Gewitterregen zugeschrieben werden[1], daß es sich also nicht etwa nur um ein Nachtgespenst handelt. Donner und Blitz sind aber als charakteristische Äußerungen göttlicher Wirksamkeit vielfach gerade mit Mondwesen verbunden, wenn sich das auch in der australischen Kultur wenig belegen läßt.[2] Dieser Dualismus — in dieser Form — ist den jüngeren Kulturen fremd, auch der zweifellos sehr alten australoiden Schicht mit dem sonnenmythologischen High-god kann er nicht angehört haben, da dort — ich muß auch hier wieder auf meine besondere Studie in diesem Archiv verweisen — der Mond in dem Sohn und Untergott des Höchsten Wesens vergöttlicht erscheint und dieser von Haus aus keinen bösartigen Zug an sich trägt. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß wir in diesem Dualismus die älteste Göttervorstellung der Südsee vor uns haben. Dazu stimmt, daß wir ihm oder doch wenigstens dem bösen Nachtgeist, wie auch sonst den tasmanischen Kulturelementen, des öfteren noch in Australien und am häufigsten in Südostaustralien begegnen — natürlich mehr oder weniger umgebildet oder verquickt mit jüngeren Formen[3] —, daß er dagegen in Melanesien nur in Spuren vorhanden ist.[4]

das Feuerschleudern noch in einer lunaren Feuergewinnungsmythe vom Yarra-Fluß in Südostaustralien vor (Brough Smyth, „The Aborigines of Victoria" I S. 459). Deshalb gehört unser Motiv doch vielleicht in einen andern Zusammenhang.

[1] Ling Roth S. 55. Schmidt, Anthropos III S. 829ff.

[2] Möglicherweise hat die von mir als zentralaustraloide Kultur bezeichnete Schicht einen solchen Mondgott gehabt.

[3] Das australische Material gebe ich in einem Aufsatz des „Baeßler-Archivs".

[4] So findet sich unser Dualismus — verquickt mit andern Göttervorstellungen, namentlich mit dem Gegensatz von Hell- und Dunkelmond der Zweiklassenkultur, aber auch mit christlichen Ideen — auf den Neuhebriden (Pentecost, Ambrym); vgl. Suas, Anthropos VI S. 902ff. Was Elkington, „Savage South Seas" S. 125 von einem guten und bösen Geist der Britischen Salomo-Inseln berichtet, ist mindestens stark christlich beeinflußt.

Die ausgedehntere und doch nicht zusammenhängende Verbreitung in Australien schließt es auch aus, daß wir es nur mit einer lokalen Mischung des Götterglaubens der Totem- und der Zweiklassenkultur zu tun haben, woran Graebner einmal mit dem Hinblick auf Tasmanien gedacht hat[1]. Trotzdem bleibt als bedeutsames Resultat bestehen, daß der Glauben an ein höchstes gutes Wesen einer sehr alten (vortotemistischen) Schicht angehört[2], nur nicht der ältesten (tasmanoiden), sondern der nächst jüngeren (australoiden).

In gewissem Zusammenhang mit Schmidt's Theorie über den südostaustralischen Götterglauben steht seine Stellungnahme zum Heiratstotemismus: er sucht nachzuweisen, daß der gewöhnliche vaterrechtliche lokalisierte Heiratstotemismus, der für die nach ihm benannte Kultur typisch ist, in Südostaustralien, namentlich bei den Kurnai, nicht vorliege und daß der tatsächlich dort auftretende Heiratstotemismus erst unter Einfluß der Zweiklassenkultur sekundär aus einem älteren Geschlechts- und Individualtotemismus hervorgegangen sein könne.[3] Wäre seine Beweisführung richtig, so würde die Altertümlichkeit jenes australischen Gebietes in religiösen Dingen noch schärfer hervortreten und der von ihm postulierte unmythologische Monotheismus um so eher der ältesten australischen Schicht zuzuweisen sein. Es hat sich in dieser Frage eine ausgedehnte Kontroverse mit Graebner entwickelt[4], und ich muß nach genauer Prüfung der Sach-

---

Ebenso liegt die Sache wohl in Neukaledonien (vgl. Atkinson, Folklore XIV S. 258). Reste des bösen Nachtgeistes sind besonders noch auf den Inseln der Torresstraße, auf Neuguinea, auf Neukaledonien und der Gazellehalbinsel Neupommerns, sowie in Mittel-Neumecklenburg vorhanden, lassen sich aber nur in größerem Zusammenhange erkennen.

[1] Globus XCVI S. 378. [2] W. Schmidt, Z. f. E. XCVII S. 189.

[3] Z. f. E. XLI S. 329ff., 341ff., 376f.

[4] Vgl. die Ausführungen des letzteren im Globus XCVI S. 341—343 und XCVII S. 363, sowie Schmidt, ib. XCVII S. 157—160, 173f., 187 und XCVIII S. 238f. Dieser scheint schließlich doch teilweise für den Südosten Australiens den gewöhnlichen Heiratstotemismus zuzugeben, er soll aber erst durch die Zweiklassenkultur dahin gebracht worden sein (Globus XCVII S. 187).

lage in allen Punkten letzterem recht geben, ja ich glaube, seine Ansicht noch durch eine oder die andre Bemerkung verstärken zu können. So viel hat als gesichert zu gelten: 1. daß in einer ganzen Reihe von Fällen nicht-lokalisierter Heiratstotemismus mit Vater- oder Mutterfolge belegt ist; 2. daß Howitt von lokalisierten Totems mit Vaterfolge bei den Kurnai berichtet mit der Bemerkung, daß durch ihre Lokalisation die vorgeschriebene Heirat außerhalb der einzelnen Ortsgruppen implicite auch außerhalb der einzelnen Totems erfolge[1]; 3. daß bei den Kulin lokalisierte totemistische Heiratsgruppen vorausgesetzt werden müssen[2]; 4. daß R. H. Mathews aus dem östlichen Victoria lokalisierten Heiratstote-

[1] Howitt, „The Native Tribes of South-East Australia“ S. 269. Vgl. Graebner, Globus XCVI S. 342 u. XCVII S. 363. Wenn Schmidt (Globus XCVII S. 158) erwartet, daß Howitt bei tatsächlicher, nicht nur erschlossener Lokalisation der Totems ihre Verteilung auf die Ortsgruppen mitgeteilt hätte, so verkennt er doch den notgedrungen fragmentarischen Charakter der Howittschen Erkundigungen: dieser hat vielleicht nur in einem oder zwei Fällen die Lokalisation der Totems feststellen, über die anderen Totems nach dieser Richtung hin aber überhaupt nichts erfahren können. Aus den Verhältnissen der Biduelli, die von den Kurnai zwar die Geschlechtstotems, aber keine Heiratstotems entlehnt, letztere vielmehr von den Murring übernommen haben, kann man keinesfalls mit Schmidt (Globus XCVIII S. 238, Anm. 15) den Schluß ziehen, die Kurnai hätten überhaupt keinen Heiratstotemismus besessen; denn es ist durch keine Angabe Howitt's gerechtfertigt zu sagen, die Biduelli seien am meisten verwandt mit den Kurnai. Die Annahme, daß es sich bei den Kurnai um einen durch Erblichkeit in gewissem Maße lokalisierten Individualtotemismus handle (Schmidt, Globus XCVII S. 158f.), entbehrt jeder Grundlage. Was Schmidt neuerdings über den Totemismus bei den Kurnai bemerkt (Anthropos VI S. 1024), scheint mir diesen älteren Anschauungen zu widersprechen.

[2] Die ungewöhnliche Lokalisation der zwei Klassen kann bei den Kulin nur unter dem Einfluß älterer lokaler Heiratsgruppen geschehen sein, wie Graebner mir gegenüber mit Recht betont hat, und daß es totemistische Gruppen gewesen sind, läßt sich aus den Namen der Kulin-Stämme folgern (vgl. Graebner, Globus XCVI S. 342). Schmidt's Einwände (Globus XVII S. 174) sind demnach hinfällig. Wenn er Globus XCVIII S. 238f. den die Hauptbevölkerung des östlichen Victoria bildenden Kulin-Stämmen überhaupt eine Mehrzahl von Totems absprechen will, so ist das deshalb unrichtig, weil Howitt nur drei Stämme, die „practically extinct“ waren (S. 126), untersuchen konnte.

mismus mit Vaterfolge kennt, wenn er seine Beobachtungen auch anscheinend fälschlich verallgemeinert hat.[1] Diese Tatsachen können unvoreingenommen nur so gedeutet werden, daß der gewöhnliche Heiratstotemismus ebenso, wie unwiderleglich eine ganze Reihe zur gleichen Kulturschicht gehöriger Elemente der materiellen Kultur, der Bestattung und — fügen wir nach den oben besprochenen neueren Untersuchungen Graebners hinzu — der Mythologie[2], bis in den äußersten Südosten des Kontinents vorgedrungen ist, wenngleich er uns hier ebenso, wie im übrigen Teile Australiens, nur zum kleinen Teil in reiner Gestalt, dagegen vielfach unter Einfluß des mutterrechtlichen Zweiklassensystems umgebildet entgegentritt. Schmidt sucht nun allerdings seinen Standpunkt dadurch zu stützen, daß er auf mehrere Unterschiede des südostaustralischen Heiratstotemismus von dem des übrigen Australien hinweist.[3] Davon ist der eine, die geringere Totemzahl, als überaus vage und im Hinblick auf außeraustralische Verhältnisse sogar als unzutreffend ganz mit Recht von Graebner[4] abgewiesen worden. Ebenso hat dieser einen zweiten Unterschied, das Tötungsverbot im Südosten, das Speiseverbot im Norden und Zentrum, als gar nicht zu Recht bestehend nachweisen können.

[1] Das betont auch Graebner, Globus XCVII S. 363. Im übrigen kann aber Schmidt's Kritik an Mathews (Globus XCIII S. 238f.) die Zuverlässigkeit seiner Angabe nicht erschüttern. Die Bangerang-Stämme scheinen zwar nach Howitt keine lokalisierten Totems gehabt zu haben, aber an der männlichen Erbfolge ist bei ihnen nicht deshalb zu zweifeln, weil Mathews früher einmal für sie weibliche Erbfolge bloß vermutet hat; hier von einem Widerspruche M.'s zu reden, ist doch völlig unzutreffend. Ebenso ist die Annahme unhaltbar, Mathews habe die Brabirrawulung einmal zu den Stämmen mit lokalisiertem Heiratstotemismus gestellt, in einem andern Aufsatz ihnen aber durch ihre soziologische Gleichstellung mit den „adjoining coastal tribes of New South Wales“ (das wären die Yuin) nicht-lokalisierte Totems zugeschrieben; denn, wie mich Graebner aufmerksam macht, kennt Mathews die Yuin überhaupt nicht selbst und meint wahrscheinlich andere Stämme, seine Angabe ist also vielleicht ungenau, aber nicht widerspruchsvoll. Schmidt's neuerliche Kritik an Mathews (Anthropos VI S. 1024f.) bringt für unsere Frage nichts Neues.

[2] Vgl. Graebner, Globus XCVI S. 344 Anm. 40.

[3] Z. f. E. XLI S. 353ff. [4] Globus XCVI S. 343.

Daß Pflanzentotems in dem größten Teile des Südostens fehlen[1], ist allerdings richtig, erklärt sich aber daraus, daß die totemistische Kulturschicht in sich noch gegliedert ist und die jüngeren Formgruppen bei ihrem Vordringen nach und in Australien den älteren gegenüber ganz naturgemäß zurückgeblieben sind.[2] Ob zu den jüngeren Elementen unserer Kulturschicht auch die Beschneidung (Circumcisio) gehört, deren Verbreitung Schmidt mit Unrecht derjenigen des Pflanzentotemismus parallel setzt,[3] ist mehr als zweifelhaft (vgl. S. 491). Sicher aber gilt das für die gleichfalls von Schmidt erörterte Verbindung des Totemismus mit Vegetationszeremonien, bei denen Steine eine Rolle spielen[4], und für das zeremonielle Essen des Totems, das sich in Zentralaustralien und in der Torresstraße findet.[5] Gegen die unzweifelhaft richtige Annahme solcher zeitlicher Variationen hat Schmidt um so weniger Grund sich zu wenden[6], als er selbst das gleiche tut und die Subincisio zusammen mit der extremen Ausbildung des Ahnenkults in Religion, Mythologie und Empfängnisglauben einer sekundär verbreiteten Weiterentwicklung der durch die Zweiklassenkultur nach Norden abgedrängten totemistischen Kultur zuschreibt.[7] Darin wird er allerdings insofern nicht recht haben, als die Subincisio, die in Australien fast ebenso weit wie die Circumcisio verbreitet ist[8] und auch außerhalb Australiens z T. neben ihr vorkommt[9], ihrer ganzen Verbreitung nach keinesfalls eine junge

[1] Schmidt, Z. f. E. XL S. 870ff.; XLI S. 354.

[2] Graebner, Anthropos IV S. 735ff.; Globus XCVI S. 343 u. XCVII S. 364 Anm. 28. Verschiedenes, was hierher gehört oder auch anders aufzufassen ist, werde ich andern Orts ausführlicher erörtern.

[3] Z. f. E. XLI S. 358ff., 373f.; Globus XCVII S. 174. Vgl. dazu Graebner, Globus XCVI S. 343 Anm. 29; XCVII S. 364 Anm. 28.

[4] Z. f. E. XL S. 872ff.; XLI S. 349. Zur Verbreitung vgl. Graebner, Anthropos IV S. 735.

[5] Schmidt, Z. f. E. XL S. 873ff.

[6] Globus XCVII S. 174. [7] Z. f. E. XLI S. 372ff., 377.

[8] Vgl. die Karte von N. W. Thomas, Z. f. E. XXXVII S. 762.

[9] Bei den Bukaua am Huongolf, Deutsch-Neuguinea (vgl. G. Bamler bei R. Neuhauß, „Deutsch Neu-Guinea“ III S. 503, der von Eichelspalten redet, und St. Lehner ib. S. 408, der von Circumcisio neben Incisio berich-

Bildung sein kann, ebensowenig wohl der Totemkultur angehört, weshalb auch die angenommene Entwicklung des extremen Ahnenkults völlig in der Luft schwebt. Jedenfalls sehen wir aber, daß für die Abtrennung des südostaustralischen Heiratstotemismus von dem übrigen keine Berechtigung vorliegt.

Der Versuch einer solchen Abtrennung ist für Schmidt noch in anderer Hinsicht bedeutungsvoll. Würde er gelungen sein, so würde das, was man Geschlechtstotemismus nennt, d. h. der religiöse Bezug der beiden Geschechter zu je einer bestimmten Tier- oder Pflanzenart, keinesfalls in denselben Kulturkreis, wie der Heiratstotemismus, gehören, vielmehr den älteren australischen Kulturschichten zuzuweisen sein, da er gerade aus dem Südosten zahlreich belegt ist.[1] Dieser Geschlechtstotemismus beruht nun nach Schmidt auf dem Gedanken der Anerkennung einer Seele als Lebensprinzip. Von Haus aus seien die Geschlechtstotems kleine Vögel; der leicht dahinschwebende, zum Himmel emporsteigende Vogel sei aber ein uraltes Symbol der Seele, und bei den Semang auf der Halbinsel Malakka werde die Seele in Gestalt eines nach dem Geschlecht des zu erwartenden Kindes verschiedenen Vogels vom höchsten Wesen im Himmel herabgesandt.[2] Wir hätten es also mit einer besonders zarten, fast christlichen Auffassung von der Herkunft der menschlichen Seele zu tun. So

tet) und auf Fidji (vgl. zur Subincisio: J. de Marzan, Anthropos V S. 808f.; zur Circumcisio, die genau von derselben Art ist wie diejenige von Bukaua, vgl. Th. Waitz, „Anthr. d. Naturvölker“ VI S. 561). Die Art der Circumcisio an den beiden genannten Stellen, die im Abschneiden nur eines Teiles der Vorhaut besteht, findet sich übrigens auch in Australien, z. B. bei Port Lincoln (Provis bei Taplin, „The Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines“ S. 99). Neuerdings ist die Subincisio noch von Oba, Neuhebriden, nachgewiesen worden (Suas, Anthropos VII S. 51 Anm. 1).

[1] Vgl. zur ganzen Frage: Schmidt, Z. f. E. XL S. 897f. u. XLI S. 336ff.; Anthropos IV S. 210ff.; Globus XCVII S. 174—176, 186f.; „Die Stellung der Pygmäenvölker“ S. 176ff. Dazu: Graebner, Globus XCVI S. 343 u. XCVII S. 364. Neuerdings wiederum Schmidt, Anthropos VII S. 243, 246f.

[2] Anthropos IV S. 212. Z. f. E. XLI. S. 338f. Globus XCVII S. 175, 186.

eröffnet sich eine neue ungeahnte Perspektive für die Anfänge der Religion, ganz ähnlich wie beim Götterglauben. Aber hier wiederum hat Schmidt seine Theorie auf zu schwankendem Grunde aufgebaut. Nicht nur ist, wie wir gesehen haben, selbst für den äußersten Südosten Australiens der gewöhnliche Heiratstotemismus belegt, es läßt sich auch eine innere Verwandtschaft des Geschlechtstotemismus mit dessen religiöser Seite nicht leugnen[1], und auch sozial sind gerade innerhalb der Totemkultur mit ihrer Lokalexogamie Motive zu einer Gegenüberstellung der Geschlechter gegeben.[2] Was ferner den Vogelcharakter der Geschlechtstotems anbetrifft, so ist er durchaus nicht so überwiegend, wie es nach Schmidt den Anschein haben könnte.[3] Und wenn er auch im eigentlichen Südosten durchgeht (die Fledermaus zu den Vögeln gerechnet), so darf doch nicht übersehen werden, daß hier nur zwei unabhängige Paare von Geschlechtstotems vorliegen. Ganz abgesehen davon haben wir aber kein Recht bei den Geschlechtstotems von Seelenvögeln zu reden. Wenn nach Ansicht der Wotjobaluk das Leben einer Fledermaus das Leben eines Mannes ist[4], so deckt sich das vielmehr mit den Anschauungen des Individualtotemismus, demzufolge man außerordentlich häufig in einem

---

[1] Vgl. Graebner, Globus XCVI S. 343 u. XCVII S. 364.

[2] Über melanesische Belege solcher Gegenüberstellung vgl. Graebner, Anthropos IV S. 734f.

[3] In Australien treten auf: eine Schlange als Geschlechtstotem der Männer bei Kap Bedford (W. E. Roth, „North Queensland Ethnography", Bulletin 5, S. 23, § 82), Eidechsen bei den Euahlayi (vgl. K. Langloh Parker, „The Euahlayi Tribe" S. 61; hier als Fabrikant der männlichen Kinder nur zum männlichen Geschlecht in Beziehung stehend) und bei Port Lincoln (Schürmann in „The Native Tribes of South Australia" S. 241), Pflanzen bei den Diäri (O. Siebert, Globus XCVII S. 49). — Ähnlich liegt die Sache außerhalb Australiens: neben Hühnern bei den Pangwe (Teßmann, Z. f. E. XLI S. 889) finden wir Schlangen in der Königsfamilie von Kiziba (Rehse, „Kiziba" S. 7), allerlei Tiere — nach dem Stammestotem zu schließen, das sich mit dem Geschlechtstotem der Männer deckt — bei den Ababua und Bakango in Zentralafrika (A. de Colonne-Beaufaict, REES. II S. 194) und Pflanzen in England (A. Lang, Anthropos IV S. 1095f.).

[4] Howitt, „The Native Tribes of South-East Australia" S. 148f.

Tier den Alter ego des Menschen sieht[1], und ist von hier aus zu erklären.[2] Auch wenn bei Cape Bedford in Nord-Queensland die Empfängnis auf das Eingehen von Tieren, einer Schlange oder einer kleinen Bachschnepfe — je nach dem Geschlecht —, in den Schoß der Mutter zurückgeführt wird[3], haben wir es nicht mit einer Seelenvorstellung zu tun, wie Schmidt will[4], sondern mit einer Verquickung zweier verschiedener Anschauungen: derjenigen von Geistkindern, die in die Mutter eingehen[5], und derjenigen von Geschlechtstotems, die unter Einfluß des Individualtotemismus die Rolle von Doppelgängern des Menschen angenommen haben.[6] In dem nicht minder singulären Falle der Semang[7] tritt diese

[1] Vgl. z. B. Frazer, „Golden Bough" 2. Aufl. III S. 408ff. Auch beim Gruppentotemismus kommt dieselbe Vorstellung — augenscheinlich übertragen — mehrfach vor (vgl. z. B. Frazer a. a. O. S. 417f. u. „Totemism and Exogamy" II S. 593ff.).

[2] Da außerdem der Individualtotemismus in seinem Vorkommen — namentlich was seine tierische Form anbetrifft — fast immer mit dem Heiratstotemismus zusammenfällt, ist auch er der Totemkultur zuzuweisen. Von Graebner steht eine ausführliche Behandlung dieser Frage in Aussicht.

[3] W. E. Roth, „North Queensland Ethnography", Bulletin 5, S. 23, § 82.

[4] Z. f. E. XL S. 887 Anm. 3, XLI S. 339.

[5] Sie ist sehr weit verbreitet; namentlich Bäume, Felsen und Teiche gelten auch in Europa als Sitze ungeborener Kinder.

[6] Wie hier der Geschlechtstotemismus, so erscheint auf der Banks-Insel Kota der Individualtotemismus durch Vermischung mit derselben Vorstellung verändert: man nimmt dort von den als Individualtotems fungierenden Tieren an, daß sie bei der Empfängnis oder während der Schwangerschaft in die Mutter eingegangen sind (vgl. W. H. R. Rivers, J. A. I. XXXIX S. 173). Etwas Ähnliches scheint für den Gruppentotemismus der Aranda zu gelten, wo unter anderm der Totemvorfahre in Tiergestalt in die Mutter eingeht und dadurch Schwangerschaft hervorruft (vgl. C. Strehlow, „Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien" [Veröff. Städt. Völker-Mus. Frankfurt a. M. I], II S. 56).

[7] Vgl. Vaughan Stevens, „Materialien zur Kenntnis der wilden Stämme auf der Halbinsel Malâka", hrsg. von A. Grünwedel, II (Veröffentl. Kgl. Mus. f. Völkerk. Berlin III, H. 3/4), S. 112ff. Reproduziert bei Skeat and Blagden, „Pagan Races of the Malay Peninsula" II S. 3ff., wo aber das Original frei und nicht immer ganz genau wiedergegeben wird. Auch Grünwedels Bearbeitung von Stevens Originalberichten dürfte mehrfach durch Schreibfehler in diesen oder durch Lesefehler beeinträchtigt sein.

Verquickung zwar nochmals auf[1], aber sie ist hier außerdem mit den allerverschiedensten, sonst vielfach selbständig vorkommenden Ideen zu einer Einheit verschmolzen: statt daß man sich die Geschlechtstotems selbst — hier sind es Vögel — in die Mutter eingehend denkt, ißt man sie unter Einwirkung der Anschauung, daß die Frau durch Einnahme von Nahrungsmitteln empfängt[2]; die Vorstellung von der Mitwirkung göttlicher Wesen

[1] Dabei macht sich der Charakter der Geschlechtstotems als Doppelgänger der Menschen besonders bemerkbar, was gegenüber den Ausführungen Schmidt's (Globus XCVII S. 175) nicht uninteressant ist: 1. wenn das Kind im Mutterleib stirbt, widerfährt dem als Seelenvogel auftretenden Geschlechtstotem dasselbe (Stevens S. 116); 2. die Seelenvögel der Kinder gelten als junge Brut des Seelenvogels der Mutter (Stevens S. 113). Letzterem widerspricht, daß ja doch der Seelenvogel noch vor der Geburt des Individuums gegessen wird. Aber um ein überall ganz logisch durchgeführtes System der Seelenvorstellungen handelt es sich wohl nicht. — Der Glaube an Kinderbäume, die sich mit dem Eingehen fertiger Kinder in die Mutter so vielfach verbinden, ist bei den Semang scheinbar gleichfalls in Spuren erhalten; wenigstens glaube ich eine Nachwirkung davon darin sehen zu sollen, daß die schwangere Frau sich mit einem Exemplar ihres Namensbaumes durch Anhängen von Blättern und Blüten in zeremonieller Weise beschäftigt, auch darf sie nur in diesem Zustande die Früchte ihres Geburtsbaumes essen. Ähnlich verhalten sich sonst öfters unfruchtbare Frauen Kinderbäumen gegenüber, und da auch der Seelenvogel des zu erwartenden Kindes, der an Stelle des Geistkindes getreten ist, auf dem so geschmückten Baume (oder wohl auch nur in seiner Nähe?) erlegt werden zu müssen scheint, so haben wir es bei den Semang sehr wahrscheinlich mit einer Verschmelzung des Kinderbaumes mit dem Namensbaume zu tun. Unter dieser Beleuchtung muß ich Graebner's Vergleich der Semang mit den Warramunga und verwandten Stämmen Australiens (Globus XCVI S. 343 f., XCVII S. 364) gegen Schmidt (Globus XCVII S. 186) in Schutz nehmen; auch daß bei ersteren der Seelenvogel der schwangeren Frau nachfolgt, bis er den geschmückten Baum findet und dort getötet wird, ist nunmehr keine bedeutungslose Parallele zu den australischen Anschauungen.

[2] Diese Anschauung findet sich mit der Besonderheit, daß die Nahrungsmittel vom Manne der Frau gereicht sein müssen, schon von Australien belegt (vgl. Basedow, „Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia“, S. 4 des Sep.; C. Strehlow a. a. O. S. 54, 56, hier von Aranda berichtet, wenn auch umgebildet; Frazer, „Totemism and Exogamy“ I S. 577, hier von Cairns, Queensland,

bei der Kindererzeugung offenbart sich darin, daß die Vögel als vom höchsten Gott gesandt betrachtet werden[1]; schließlich haben wir es mit einem starken Einschlag animistischer Ideen zu tun, wie er sich auch darin ausspricht, daß sich bei den Tieren ähnliche Seelenvorstellungen wiederholen.[2] Die Erklärung, die Schmidt von dem Geschlechtstotemismus gegeben hat, ist also hinfällig und auch von dieser Seite aus ein Anschluß an den Heiratstotemismus nicht unmöglich gemacht. Trotzdem müßte, wie Graebner in strenger Befolgung der methodischen Gesichtspunkte einräumt, ersterer vom letzteren abgetrennt werden, wenn er seiner Gesamtverbreitung nach nicht zum gleichen Kulturkomplex gehören könnte. Es ist zuzugeben, daß er bisher besonders stark nur von Australien und dort vor allem aus dem Südosten[3], nicht aber

berichtet). Zahlreiche Beispiele für Empfängnis durch oder unter Beihilfe von Speiseeinnahme finden sich bei E. S. Hartland, „The Legend of Perseus“, Vol. I. Dasselbe Thema in vielen Mythen bei L. Frobenius, „Das Zeitalter des Sonnengottes“ I S. 225 ff. Auf Niue ist der Ti-Baum, aus dem nach der Sage das erste Menschenpaar hervorgegangen ist, eine Speise der Schwangeren (Smith, Journ. Pol. Soc. XI S. 203; Thompson, „Savage Island“, S. 86).

[1] So gelten schon in Australien mehrfach göttliche Wesen als Verursacher der Schwangerschaft: am Pennefather River in Nord-Queensland ist es Anjea und der Donner, am Proserpina River Kunya, der die Kinder macht und in den Leib der Mutter einfügt (vgl. W. E. Roth, „North Queensland Ethnography“, Bulletin 5, S. 18, § 68, 69a u. S. 23, § 83); letzteres tut auch ein Geist bei den Wogait im Nordwesten des Northern Territory (vgl. Basedow a. a. O.); bei den Aranda und Loritja wirft das göttliche Wesen ein Holz nach den Frauen, das in sie eindringt (vgl. Strehlow a. a. O. S. 53, 60), oder es sind — am Finke River — Tuanyiraka und seine Frau (beide hier in der Mehrzahl), die die Kinder in die Bäume bringen, von wo aus sie in die Frauen eingehen können (vgl. L. Schultze, Transact. Roy. Soc. South Austr. XIV S. 239); bei den Euahlayi ist es der Mond, der die Kinder schafft, oder eine weibliche Gottheit, die die Kinder in die Bäume hängt, oder ein im Wirbelwind (der auch in Zentralaustralien Kinder bringt) daherfahrendes Geisterpaar, das die Kinder den Frauen zuwirft (K. L. Parker, „The Euahlayi Tribe“ S. 50 ff., 61). Der Klapperstorch-Glauben und seine Verwandten gehören gleichfalls hierher.

[2] Stevens a. a. O. S. 116.

[3] Zur australischen Verbreitung vgl. außer der alten Zusammenstellung bei Frazer, „Totemism“ (jetzt „Totemism and Exogamy“ I S. 47 f.) und

aus den typischen Totemkulturgebieten Melanesiens bekannt geworden ist — von Melanesien fehlt überhaupt noch jeder Beleg —, was für seine Zugehörigkeit zur altaustralischen (vortotemistischen) Kultur sprechen würde. Anderseits ist zu berücksichtigen, daß unsre Kenntnis von den religiösen Verhältnissen der typisch totemistischen Gebiete Melanesiens doch noch verhältnismäßig sehr gering ist; daß es in Afrika gerade mehrere Gebiete mit ausgebildetem, mindestens teilweise exogamem Gruppentotemismus sind, aus denen der Geschlechtstotemismus nachgewiesen ist; und daß bei den Semang wenigstens ein stark entwickelter pflanzlicher Individualtotemismus vorherrscht[1], dessen Zugehörigkeit

---

Howitt, „The Native Tribes of South-East Australia" S. 148—151 noch: R. H. Mathews, „Notes on the Aborigines of New South Wales" S. 35 u. „Ethnolog. Notes on the aboriginal tribes of New South Wales and Victoria" S. 137; Parker, „The Euahlayi Tribe" S. 50, 61; O. Siebert, Globus XCVII S. 49; Tom Petrie's „Reminiscences of Early Queensland" S. 62; W. E. Roth, „North Queensland Ethnography", Bull. 5, S. 23, § 82.

[1] Vgl. Stevens a. a. O. S. 112 ff. Der individualtotemistische Charakter der Namens- oder Geburtsbäume ist absolut klar. Es handelt sich dabei deutlichst um einen gleichartigen Vorstellungskomplex, und es ist völlig unhaltbar, wenn Skeat and Blagden a. a. O. S. 3 Anm. 4 (denen Schmidt, Globus XCVII S. 186 beitritt) einen Unterschied machen und den Geburtsbaum geschlechtstotemistisch deuten wollen. Sie haben dabei sichtbarlich jene Stelle bei Stevens mißverstanden, wo es heißt, daß die Seelenvögel, „wenn sie Leben für ihre Eier brauchen", Früchte von des Mannes oder der Frauen (soll wohl heißen: Frau) Geburtsbaum essen. Zum Verständnis dieser Stelle ist die oben (S. 504 Anm. 1) erwähnte Anschauung heranzuziehen, daß die Seelenvögel der Kinder als Brut des Seelenvogels der Mutter gelten; um nun seine Eier zu beleben, sucht er, je nach dem beabsichtigten Geschlecht des Kindes, den Geburtsbaum des Vaters oder der Mutter auf. Unter diesem Baum ist die Nachgeburt des Vaters bzw. der Mutter vergraben, in der ebenso, wie vielfach in der Nabelschnur, die Eigenschaften des Individuums verkörpert sind; damit ist auch der betreffende (einzelne) Baum, ganz abgesehen von seinem individualtotemistischen Wesen, noch in besonders nahe Beziehung zu der durch ihn verkörperten Persönlichkeit getreten, und so überträgt der Seelenvogel durch Essen von dessen Früchten den betreffenden Geschlechtscharakter ebenso auf seine Eier und belebt sie, wie in Nord-Queensland Anjea die von ihm geschaffenen, noch ungeborenen Kinder durch Hinzufügung von einem Stückchen „Seele" (*cho-i*), die er der Nachgeburt des Vaters oder der Schwester des Vaters entnimmt, geschlechtlich

zur Totemkultur wir oben[1] kurz angedeutet haben. So ist doch die überwiegende Anzahl der in Betracht kommenden Momente nicht gerade für Schmidts Ansicht günstig.[2]

Das gilt schließlich auch von dem Stammeltern- und Schwirrholzpaar, die in seinen Erörterungen über den Geschlechtstotemismus eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Deren Identität ist bereits von ihm betont und auch ihre kulturgeschichtliche Stellung teilweise richtig bestimmt worden, indem er sie den älteren (vortotemistischen) australischen Kulturen zugewiesen hat[3]; aber von einem wirklichen Beweis kann nicht gesprochen werden. Im wesentlichen stützt er sich dabei auf den Vergleich mit dem Geschlechtstotemismus, dessen Kulturzugehörigkeit aber noch zweifelhaft ist, sowie ausschließlich auf das Vorkommen in Australien (ohne jedoch auch hier das ganze Material zu beherrschen), während erst die Verbreitung in der übrigen Südsee, besonders in Melanesien, eine sichere Entscheidung bringen kann, wenn eine solche überhaupt möglich ist. Wie schon Graebner hervorgehoben hat[4], ist es unzulässig aus dem Material eines zu beschränkten Gebietes weitgehende kulturgeschichtliche Schlüsse

ausgestaltet und mit Leben versieht (W. E. Roth, „North Queensland Ethnography", Bulletin 5, S. 18, § 68). Wenn auch einmal von einem „Geschlechtsbaum" die Rede ist, so ergibt doch der ganze Zusammenhang, daß nur der streng individuelle Geburtsbaum gemeint ist, und man darf ein Versehen vermuten. Der einzige Unterschied zwischen Geburts- und Namensbaum kann nur darin gesucht werden, daß es sich beim ersteren immer nur um ein einzelnes bestimmtes Exemplar (um den Lebensbaum), beim letzteren um die ganze Art, zu der der Geburtsbaum gehört, handelt.

[1] S. 503, Anm. 2.

[2] Dieses Verhältnis ändert sich in keiner Weise durch seine neuerliche Parallelisierung der Verbreitung des Geschlechtstotemismus und der Genetivnachstellung (Anthropos VII S. 246 f.). In Wirklichkeit kommt der Geschlechtstotemismus mehrfach außerhalb des Gebietes dieser sprachlichen Eigenheit vor, und wenn Schmidt den Nachdruck auf den Vogelcharakter der Geschlechtstotems legt, so haben wir ja schon gesehen, daß dem kein besonderer Wert beizumessen ist.

[3] Z. f. E. XL S. 890 ff.; XLI S. 337 f.

[4] Vgl. Globus XCVI S. 363; XCVII S. 365 Anm. 36.

zu ziehen. In verschiedenen meiner nächsten Arbeiten werde ich auf das Stammeltern- und Schwirrholzpaar einzugehen und dabei auch das von Schmidt Versäumte nachzuholen haben. Dann wird es auch erst möglich sein, die genauere kulturgeschichtliche Stellung der beiden Paare innerhalb der australischen Kulturen zu bestimmen: nach meinen Untersuchungen gehört das Stammelternpaar sowohl einer älteren (australoiden) wie einer jüngeren, nachtotemistischen, von Norden kommenden Kulturschicht an, während das Schwirrholzpaar nur der ersteren eigen ist; in der jüngeren Schicht wird es durch andere, nicht geschwungene Zeremonialbretter vertreten, ein Gegensatz, der auch Schmidt nicht entgangen ist.[1] Durch nichts sind wir aber berechtigt, beide Elemente der ältesten (tasmanoiden) Kulturschicht zuzuschreiben, wie er es möchte.[2] Bezüglich des Schwirrholzes kommt noch in Frage ob seine verschiedenen Verwendungen Bestandteile einer und derselben Kulturschicht bilden oder ob vielleicht der Gebrauch als Regenzauber u. dgl., ebenso der als Spielzeug jünger ist. So stellt sich das Schwirrholzproblem und das mit ihm vielfach eng verbundene Problem des Stammelternpaares weit komplizierter dar, als es nach Schmidt den Anschein hat. — Wie dem auch sei, jedenfalls geht es nicht an, mit ihm[3] zwischen dem Stammelternpaar und dem Geschlechtstotemismus eine innere Verwandtschaft, gipfelnd in der Gegenüberstellung der Geschlechter, zu entdecken und daher von der Kulturzugehörigkeit des einen auf die des andern zu schließen. Das Stammelternpaar an sich hat überhaupt keine derartige Bedeutung, sondern ist die Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Menschengeschlechts, und wenn auch vereinzelt der Stammvater zu den Männern, die Stammmutter zu den Frauen in nähere Beziehung tritt, so ist es in Australien — soweit ich das Material überschaue — doch nur dort geschehen, wo eine offenkundige sekundäre Verschmelzung mit dem

[1] Z. f. E. XL S. 896 f.
[2] a. a. O. S. 897.
[3] Z. f. E. XL S. 897, XLI S. 337.

Geschlechtstotemismus vorliegt.[1] Gewöhnlich spielen bei den mit Schwirrhölzern verbundenen Jünglingsweihen beide Stammeltern oder — als deren Repräsentationen — beide Schwirrhölzer eine Rolle, im bemerklichen Gegensatz zum Geschlechtstotemismus, der am Anfang einer Bahn steht, die zu einer Scheidung des Götterkults nach dem Geschlechte führt.[2] Wie die erwähnte Verschmelzung zwischen dem Stammelternpaar und den Geschlechtstotems zustande gekommen ist, kann nur vermutet werden: der eine Berührungspunkt war darin gegeben, daß es sich beide Male um ein geschlechtlich differenziertes Paar

[1] Vgl. Graebner, Globus XCVI S. 362. Bei den Wiradjuri ist die durch das kleine Schwirrholz (munibear) bei den Weihen vertretene Stammutter mit dem weiblichen Geschlechtstotem (dhiel) verschmolzen und hat dessen Funktionen übernommen (vgl. R. H. Mathews, „Ethnol. Notes" S. 153 ff. und dazu Schmidt, Anthropos IV S. 210 Anm. 4; Z. f. E. XL S. 895). Wenn dhiel gleichzeitig mitten in der Mondmythologie der Zweiklassenkultur drin steht (vgl. Mathews a. a. O. S. 154), so erklärt sich diese Verquickung aus dem mondmythologischen Charakter des Stammelternpaares (worauf ich ja in anderm Zusammenhang zu sprechen komme), nicht aber vom Geschlechtstotemismus aus, was ich Schmidt (Globus XCVII S. 187) gegenüber noch bemerken möchte. — Bei den Wotjobaluk ferner ist das männliche Geschlechtstotem, die Fledermaus, scheinbar identisch mit dem ersten Mann (Ngunung-ngunnut, die Fledermaus); letztere Bezeichnung führt ausdrücklich das männliche Geschlechtstotem der Wurunjerri (Ngunun-ngunut) und der Stämme in Südwest-Victoria (Ngung-ngutsch) — vgl. Howitt, „The Native Tribes of South-East Australia" S. 148, 150, 484 —, und am Lake Condah in SW.-Victoria trägt der erste Mann einen verwandten Namen, Eun-newt „die Fledermaus" (Brough Smyth, „The Aborigines of Victoria" I S. 462). — Völlig aus der Luft gegriffen ist es aber, wenn Schmidt (Z. f. E. XL S. 897) behauptet, daß bei den Wurunjerri der Geschlechtstotemismus mit den beiden Schwirrhölzern in Verbindung gesetzt sei und auch bei den Kurnai sich Spuren davon fänden; die noch weitergehende Übertreibung im Anthropos IV S. 219 und speziell in bezug auf Palyyan ib. S. 210 f., 215 ff., 224 hat schon Graebner, Globus XCVI S. 362 (mit Anm. 53) zurückgewiesen.

[2] Solche Verhältnisse sind z. B. aus Tonkin bekannt geworden, wo die Geschlechter in zwei Religionsgemeinden geschieden sind, von denen die der Männer heilige von männlichen Geistern bewohnt gedachte Bäume, die der Frauen gleiche von weiblichen Geistern bewohnt gedachte Bäume verehrt (vgl. Przyludski, Bull. de l'Éc. franç. d'Extrême-Orient IX, S. 757 ff.).

handelt[1]; der andere ist vielleicht darin zu suchen, daß, wie an der Spitze der Totemgruppen je ein Totemahne, so auch an der Spitze der Geschlechter je ein totemistisch gefärbter Geschlechtsahne gestanden hat. Für letzteres spricht, daß einige Male die Geschlechtstotems als Schöpfer der ersten Männer und Frauen angesehen werden[2] und daß unter diesen Schöpfern nur solche Geschlechtsahnen gemeint sein können. Ob auch der Schöpferzug selbst alt ist und in der Wirksamkeit der Totemahnen seine Parallele hat oder ob er auf lokale Mischung mit andern Vorstellungen zurückgeht,[3] braucht uns hier nicht zu kümmern. Denn auch so schon läßt der Geschlechtstotemismus immer mehr die innere Gleichartigkeit mit dem Gruppentotemismus erkennen. Wir können also mit großer Wahrscheinlichkeit, wenn nicht mit Sicherheit uns dahin aussprechen, daß sich die Geschlechtstotems und das Stammelternpaar kulturell ausschließen, was gleichbedeutend damit wäre, daß der Geschlechtstotemismus nicht der australoiden, sondern der totemistischen Schicht angehört.

Während sich Schmidt in seinen bisher besprochenen australischen Untersuchungen bemüht hat, die bereits gezeitigten kultur-

[1] Was die Geschlechtstotems anbetrifft, so ist deren geschlechtliche Differenzierung bei den Kurnai am deutlichsten ausgeprägt (vgl. Howitt a. a. O., S. 148f.). Bei den Wiradjuri und bei Lake Macquarie ist das weibliche Geschlechtstotem als Weib belegt (vgl. R. H. Mathews a. a. O., S. 153ff. und S. 137 nach Threlkeld). Bei Port Stephens wird das männliche Geschlechtstotem als „Mann“ bezeichnet (Howitt, S. 150).

[2] Bei Lake Macquarie: R. H. Mathews a. a. O., S. 137 nach Threlkeld; bei den Turrbal (Gegend von Brisbane): Tom Petrie, „Reminiscences of Early Queensland“, S. 62. Bei den Euahlayi ist allem Anscheine nach eine Verquickung dieser Vorstellung mit der Auffassung des Mondes als Schöpfer der Kinder eingetreten, infolgedessen erscheinen die Geschlechtstotems neben dem Monde als Kinderfabrikanten (vgl. K. L. Parker, „The Euahlayi Tribe“ S. 50, 61).

[3] Es käme etwa ein Einfluß der Mythe von der Erschaffung des ersten Mannes und der ersten Frau durch verschiedene Göttergestalten in Frage, wie sie im Bundjil-Gebiet vorliegt (vgl. Brough Smyth, I S. 423f., 427; Howitt, S. 430, 484) und in Fidji ihre Parallele hat (vgl. Williams und Calvert, „Fiji and the Fijians“, 2. Ed. rev., 1860, I S. 251). Auf deren Bedeutung und kulturgeschichtliche Stellung komme ich anderwärts zu sprechen.

geschichtlichen Resultate zu verwerten und gegebenenfalls weiterzuführen, herrscht in seinen *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*[1] wieder die alte spekulative Richtung. Nicht durch eine Betrachtung der Verbreitung und Kulturzugehörigkeit der einzelnen Mythenthemen, sondern aus mehr oder weniger subjektiven Erwägungen heraus wird — in höchst dramatischer Weise — ihre geschichtliche Stellung und ihre Grundbedeutung zu fixieren gesucht. Eine gesunde Arbeit ist ja allerdings durch die Beschränkung des Themas auf die Völker mit austronesischen Sprachen von vornherein unmöglich gemacht gewesen, da erst durch die Heranziehung der übrigen Südsee-Kulturgebiete ein Bild von der wirklichen Verbreitung der einzelnen Mythenmotive und ihrer kulturgeschichtlichen Stellung gewonnen werden kann. So wird für die austronesischen Völker eine (von Haus aus reine) Mondmythologie und der noch ältere Glauben an ein Höchstes Wesen aufgestellt, ohne zu untersuchen, wieviel davon älteren, schon vor jenen Völkern in Ozeanien verbreiteten Kulturen angehört.[2] Es wird an den verschiedensten Stellen mit einer Sonnenmythologie operiert, deren sekundäre Ableitung aus dem südöstlichen Indonesien völlig in der Luft schwebt: das, was Schmidt als „Sonnenmythologie“ zusammenfaßt, besteht aus den mannigfachsten Themen, die alle ihre eigene Verbreitung haben und gesondert kulturgeschichtlich betrachtet sein wollen. Für manche

[1] Denkschr. Ak. Wiss. Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. LIII (1910). VIII u. 142 S. 4°. — Beachte dazu auch den vorläufigen Überblick in MAGW. XXXIX (1909) S. 240—259: *Die Mythologie der austronesischen Völker*. Siehe ferner Schmidt's Vorwort zu P. J. Meier *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern)*, Anthropos-Bibliothek I 1 (1909).

[2] Unter den angeblich mondmythologischen Themen ist eines, das der ungleichen Brüder, das zwar höchstwahrscheinlich einen Bestandteil der malayo-polynesischen Mythologie bildet, aber sich doch vielleicht nicht aus dem Gegensatze des Hell- und Dunkelmondes, sondern der Sonne und des Mondes entwickelt hat (vgl. Graebner, Globus XCVI S. 337; s. auch Zentralbl. f. Anthr. XV S. 23).

Fragen genügt selbst die Beschränkung auf Ozeanien nicht: so ist es unrichtig zu behaupten, daß das Thema „Himmel und Erde als Ehegatten“ sich aus dem Thema „Sonne und Erde als Ehegatten“ im südöstlichen Indonesien entwickelt habe (§ 367, 489); jenes ist vielmehr sichtbarlich mit dem malayo-polynesischen Kulturstrom schon von Asien aus verbreitet worden, wo es ebenso, wie andere (auch mythologische und religiöse) malayo-polynesische Kulturzüge, Anknüpfung an die indogermanische Kulturwelt findet. Daß die genannten Mythenthemen gerade im Südosten Indonesiens ihre Heimstätte haben, mag zu einem nicht geringen Teile auf jüngeren Kulturvorgängen in Indonesien beruhen, die Schmidt bei seiner Darstellung völlig aus dem Auge verliert; hat sich doch erst nach dem malayo-polynesischen Kulturstrom durch die verschiedenartigsten von Asien ausgehenden Schübe dasjenige Kulturbild herausgestellt, das für Indonesien charakteristisch ist. Schmidt's Arbeit muß demnach auf viel breiterer Grundlage im wesentlichen nochmals geleistet werden.

Kann ich mich somit in der Hauptsache nicht mit den Ergebnissen der Schmidtschen Untersuchungen einverstanden erklären[1], so tritt es noch schärfer als sonst hervor, wie sehr wir uns erst im Anfange der methodischen religionsgeschichtlichen Erforschung der Südsee befinden. Doch hoffe ich sie schon in allernächster Zeit zunächst auf dem Gebiete des Götterglaubens und Götterkults in einer Reihe von Arbeiten fortsetzen zu können.[2] Was dann vor allem noch fehlt, ist eine gleichartige Behandlung der Seelenvorstellungen und des Zaubers.

---

[1] Auch nach dem Erscheinen der deutschen Bearbeitung von Schmidts Aufsatz „L'origine de l'Idée de Dieu“, betitelt „Der Ursprung der Gottesidee“ (1912), habe ich nichts an meinen Ausführungen zu ändern.

[2] Die Resultate sind z. T. in den allgemeinen kulturgeschichtlichen Abschnitten meines „Führers durch das Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Cöln“ (3. Aufl. 1910) verwertet worden. Im übrigen ist noch der Bericht über meinen Vortrag „Fadenstern und Fadenkreuz“ in KBlAEU. XLI (1910) S. 88 zu vergleichen.

7 Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme

Von **H. Holtzmann** in Baden-Baden [1]

Wie im letzten Bericht (Band XII, S. 382—408), so ist auch im folgenden von jedwedem Streben nach Vollständigkeit abgesehen, dagegen die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf die bei der Redaktion dieser Zeitschrift eingelaufene Literatur gerichtet (es sind dies die unter Angabe der betreffenden Verlagsbuchhandlungen genannten Schriften). Dahin gehört das am Schlusse des früheren Berichtes genannte erste Heft der von Heinrich Hilgenfeld herausgegebenen „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ [1909]. Mit dem zweiten werden uns zwei in hohem Grade belehrende Übersichten geboten, deren erste (S. 97—135), verfaßt von einem der hervorragendsten Theologen der Gegenwart, E. Tröltsch, auf ein halbes Jahrhundert theologischer Wissenschaft zurücksieht und zeigt, wie in diesem Zeitraum der theologische Parteikampf allmählich infolge des Vordringens methodischer Forschung gemildert worden und, wenn nicht Resultate, so doch wenigstens Grundsätze zur Anerkennung gelangt sind, die vor 50 Jahren unmöglich schienen, während sich sowohl der konservativen wie der fortschrittlichen Richtung ein gemeinsamer Kampf gegen einen mit wilden sensationellen Hypothesen arbeitenden Radikalismus aufdrängte, für den D. F. Strauß, dessen Negationen Th. Zieglers Bio-

[1] [Dieser unvollendete Bericht fand sich in den hinterlassenen Papieren des der Wissenschaft zu früh entrissenen Verfassers. Es ist wohl das Letzte, was er überhaupt geschrieben hat. Das Archiv betrauert in ihm einen seiner treuesten Mitarbeiter. R. Wünsch.]

graphie uns wieder in ihrem Werdegang verstehen lehrt (2 Bände, 1908), entschieden zu den „Halben“ zählt. Die neuere Literatur zu den synoptischen Evangelien und zur Apostelgeschichte behandelt (S. 135—168) der Elsässer Philologe E. Wendling, Verfasser der „Synoptischen Studien“ (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1907—1909) und des Werkes „Die Entstehung des Markusevangeliums“ (1908). Es handelt sich hier hauptsächlich um das Verhältnis der zweiten Quelle (Q) zur ersten und den Seitenreferenten Matthäus und Lukas; in den Urmarkus hat erst der Redaktor die Stücke aus Q eingetragen. Recht verdienstlich ist in diesen Heften auch die „literarische Rundschau“, die den Leser mit einer Menge von neuen Erscheinungen des Büchermarktes bekannt macht und sich beflissen zeigt, eine ungefähre Vorstellung von dem Inhalt der angezeigten Schriften zu vermitteln.

Zu einem Rundgang speziell durch das neutestamentliche Gebiet bietet sich uns ein willkommener Ausgangspunkt, wenn wir jetzt in Erinnerung an Paul Johannes Neumanns Betrachtungen über „Die Wissenschaft des nicht Wissenswerten“ (s. S. 383 des XII. Bandes) anknüpfen dürfen an eine umfassende Arbeit desselben Gelehrten, welche unter dem Titel „Wissenschaft und Wissenswertes“ in Reins Enzyklopädischem Handbuch der Pädagogik (2. Aufl., 10. Band, S. 230—256) erschienen ist — eine von bewunderungswürdiger Vielseitigkeit und Klarheit des Blicks zeugende Darstellung der Bewegung, die der wissenschaftliche Geist seit den Zeiten der griechischen Philosophie bis zu seinem modernen Bestand vollzogen hat.

Gerade noch im letzten Abschnitt dieser Rundschau erscheint auch die moderne Religionsgeschichte, und speziell das „Archiv für Religionswissenschaft“ darf nicht vorübergehen an dem seinem Begründer gewidmeten Lob: „Der Feuergeist des frühvollendeten Albrecht Dieterich organisierte in lebendigem Mitempfinden jeder religiösen Regung die religionsgeschichtliche Forschung“ (S. 256).

Der größte Stein des Anstoßes, den das biblische Wunderelement so lange der geschichtlichen Behandlung dieses Stoffes gleich auf der Eingangsschwelle des Weges geboten hatte, darf als beseitigt betrachtet werden, seitdem allseitige Vertrautheit mit dem Geist der Antike und vergleichende Religionswissenschaft uns von vornherein außer dem in den Quellen gebotenen keinen anderen Befund erwarten lassen. Materialien zu solchen Betrachtungen liefert u. a. O. Daenhardt, Natursagen, 1907, 2 Bände, zum Alten und zum Neuen Testament. Abgetan ist die Sache damit freilich noch lange nicht; vielmehr haben sich aus den Verhandlungen über Wert und Bedingungen des Wunderglaubens zahlreiche weitere Fragestellungen, zumal erkenntnistheoretischer, psychologischer und medizinischer Art, ergeben, die in einem, sozusagen die ganze Naturgeschichte des Wunders umfassenden Werke der Kritik zur Prüfung vorgelegt werden. Seinen beiden früheren Veröffentlichungen zur vergleichenden Mythologie über „Les saints successeurs des dieux“ (1907) und „Les vierges mères et les naissances miraculeuses“ (1908) hat P. Saintyves das Buch „Le discernement du miracle ou le miracle et les quatre critiques“ (Paris, E. Nourry, 1909) nachfolgen lassen, welches die Wunderfrage unter dem Gesichtspunkt 1. der historischen Methode, 2. der Erfahrungswissenschaften, 3. der philosophischen und 4. der theologischen Kritik in Behandlung nimmt. Mit großer Klarheit und unter Aufgebot einer erstaunlichen Belesenheit unterwirft er von seinem agnostischen Standpunkt aus die Vorfrage einer Prüfung, ob sich übernatürlich gewirkte Vorgänge, gesetzt es gebe solche, mit irgendwelcher Sicherheit wahrnehmen und von dem natürlichen Verlaufe der Dinge unterscheiden lassen würden. Sehr vorteilhaft unterscheidet sich diese wirklich philosophische Methode von der gleichfalls als Resultat einer kritischen Erkenntnistheorie auftretenden Schrift „Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie“ (1908), mit der Th. Korff uns beschenkt hat, während der französische

Gelehrte schwerlich etwas einzuwenden hätte gegen die umsichtige Entwicklung eines Wunderbegriffes, wie ihn M. Rade in der Schrift „Das religiöse Wunder und anderes“ (3 Vorträge, Tübingen, Mohr, 1909) im Gegensatze zur „Durchbrechung des Kausalzusammenhanges“ als religiöses Wunder anstrebt; er meint damit alle Ereignisse, die den Menschen so berühren, daß er dabei an Gott denken muß, seines Gottes inne wird, also das „religiöse Erlebnis“, dem der Wundercharakter aus seiner Deutung erwächst.

Seinem Titel nach „The conflict of religions in the early Roman empire“ (London, Methuen, 1909) läßt das Buch des am St. John's College in Cambridge als *Classical lecturer* lehrenden T. R. Glover eher eine umfassende Darstellung der ganzen religiösen Bewegung, die im römischen Kaiserreich statthatte, erwarten, als das, was es wirklich bietet, nämlich eine Reihe von Bildern religionsgeschichtlich maßgebender Persönlichkeiten aus den beiden ersten Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung, als da sind heidnischerseits besonders Seneca, Epiktet, Marc Aurelius, Plutarch, Lucian, Apuleius, Celsus, christlicherseits Jesus, Paulus, Justin, Tatian, Clemens und Tertullian. Es war des Verfassers Absicht, beide Richtungen mit gleich sachlicher Treue und in einheitlicher Perspektive zu zeichnen, und ein Kenner wie Wendland darf ihm mit Fug und Recht bezeugen, daß ihm die Ausführung gelungen ist (Theologische Literaturzeitung 1909, S. 583 f.). Die verschiedenartigsten Stimmungsbilder sind mit Geschick und Sachkunde entworfen, und reichliche Auszüge aus der schriftlichen Hinterlassenschaft der typischen Vertreter der religiösen Schulen und Richtungen ermöglichen auch dem Laien eine Art von Kontrolle über des Verfassers Urteile. Inhaltlich verwandt damit ist die viel kürzere Schrift von Johannes Geffcken, „Aus der Werdezeit des Christentums“ (2. Aufl., Leipzig, Teubner, 1909). Sie entwirft mit unzweifelhafter Sachkenntnis ein fesselndes Bild des Konflikts zwischen Philosophie und Religion, zwischen heid-

nischer und christlicher Frömmigkeit, zwischen Okzident und Orient und würdigt, ohne im mindesten ungerecht gegen die Leistungen der wahrheitsuchenden Gegner zu werden, die ganze Schwere des Kampfes, den das junge Christentum mit dem heidnischen Staat und zugleich mit der skeptischen Philosophie des Griechen- und Römertums, mit den neubelebten Kulten des Hellenismus und nicht zuletzt auch mit den Sekten in seiner eigenen Mitte zu führen hatte — in der Tat „ein ungeheurer Kampf mit mehreren Fronten zugleich“ (S. 125). Dabei interessiert sich der Verfasser besonders auch für die ekstatischen Formen, die das Christentum in seiner Berührung mit dem Orientalismus annahm, wie die Abschnitte über die Apokalyptik und der besonders lehrreiche über die Sibylle, einem Spezialgebiete der Arbeiten des Verfassers, zeigen (vgl. seine Ausgabe sibyllinischer Orakel 1902).

Als ein in wissenschaftlicher Richtung wertvolles Zeichen für die Aufmerksamkeit, welche die gebildete Welt von heute dem Wirken des religiösen Faktors innerhalb der Gesellschaft widmet, darf man es betrachten und begrüßen, wenn der jenen Fragen gewidmete Teil des großartigen Werkes „Die Kultur der Gegenwart“ schon nach drei Jahren in 2. Auflage erscheinen konnte, dabei überdies um des noch bedeutend gewachsenen Umfanges willen in zwei Bände (I, 4, 1 und 2, Berlin und Leipzig, Teubner 1909) zerlegt werden mußte. Verhältnismäßig wenig wurde dadurch der Inhalt des 2., systematischen Bandes berührt; um so mehr der 1., die Geschichte der christlichen und der sie einleitenden israelitisch-jüdischen Religion enthaltende. Hier weist nicht bloß der von Karl Müller herrührende mittelalterliche Abschnitt das Doppelte des früheren Umfanges übersteigende Erweiterungen auf, sondern es ist auch sehr zum Vorteil des Ganzen an die Stelle des verstorbenen Tübingers F. H. Funk, der die Geschichte des Katholizismus der letzten 400 Jahre behandelt hatte, in Albert Ehrhard der zweifellos bedeutendste Gelehrte des katholischen Deutschlands getreten

und damit der Umfang des betreffenden Artikels von 30 auf 130 Seiten angewachsen. Ihm steht protestantischerseits in Behandlung der gleichen Periode mit 320 statt 200 Seiten gegenüber der als Theolog, Philosoph und Geschichtsforscher gleich hervorragende Ernst Tröltsch, der sich im Literaturanhang auch seiner Kritiker tapfer zu erwehren weiß und das letzte Ziel der im 18. Jahrhundert beginnenden, die moderne Welt kennzeichnenden Krisis unentwegt in einer gründlicheren Überwindung des dogmatischen Christentums sucht als sie dem halbkatholischen Altprotestantismus möglich gewesen ist. An gegenwärtiger Stelle haben wir es freilich nicht mit den noch im blauen Duft der Zukunft liegenden Endpunkten, sondern mit der altersgrauen Form der Anfänge zu tun, um die sich zuverlässig und erfolgreich Jülicher bemüht im Anschlusse an Wellhausens Skizze des Judentums und gefolgt von Harnacks Darstellung des Überganges zur Staatskirche. Sämtliche drei Artikel, jeder von einem Meister seines Faches herrührend und aus dem Vollen geschöpft, konnten fast unverändert beibehalten werden, und wir begrüßen demgemäß dieses wahrhaft großartige Unternehmen in seinen schon bekannten Teilen nicht minder als in den neuen.

Wenn es sich um Kenntlichmachung der innerprotestantischen Situation handelt, sei neben dem älteren, jetzt aber verdientermaßen bei Teubner in Leipzig neu erschienenen Werke des Jenaer Superintendenten Braasch über „Die religiösen Strömungen der Gegenwart“ (1905, 2. Aufl. 1909, vgl. Deutsche Literaturzeitung 1905, S. 907f.), nicht vergessen die unter dem Titel „Hauptströmungen in der Geschichte der evangelischen Kirche“ erschienene Sammlung von drei Vorträgen der hannoverschen Pfarrer Rolffs, Gastrow und Grethen (Hildesheim, Helmke, 1909). Trotz nächster Bezugnahme auf Hannover bringen dieselben doch meist treffende und für den Zweck ausreichende Belehrung über die innerhalb der heutigen Theologie bestehenden Richtungen. Jeder Redner steht in seiner Weise im Kampfe

und zugleich darüber. Alle sprechen ruhig und temperamentlos, bringen es aber fertig, ganz offen von den Rückständigkeiten zu reden, welche der Protestantismus teilweise sogar der Reformation Luthers selbst verdankt (S. 19f.), wie andererseits dem Wahrheitsmoment im modernen Monismus gerecht zu werden (S. 64). Einen umfassenderen Horizont von Weltanschauung und religiösen Erkenntnisfragen kennen die von dem Berliner Pfarrer F. Köhler unter dem Titel „Frei und gewiß im Glauben, Beiträge zur Vertiefung in das Wesen der christlichen Religion“ herausgegebenen 15 Vorträge, wozu sich akademische Theologen wie Harnack, Gunkel, Wobbermin, Weinel, Simons und selbst Kaftan mit im Amt stehenden Geistlichen, wie Nithack-Stahn, Scholz u.a. verbunden haben (Berlin, Glaue 1909), wie überhaupt zurzeit der Schriften viel sind, die sich als Wegweiser und Begleiter im religiösen Suchen der Zeit anbieten. Die an der Spitze erscheinenden Leitsätze Harnacks über „Die evangelische Theologie“ können geradezu als ein knapp- und klargefaßtes Programm, als klassisches Bekenntnis des gesamten Lagers gelten, das sich unter der Fahne einer wissenschaftlich wie religiös selbständigen, ihrer Doppelaufgabe klar bewußten Richtung zusammengefunden hat.

Von dem Rostocker Alfred Seeberg liegt unter dem Titel „Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger“ (Leipzig, Deichart, 1910) wieder eine neue Kundgebung zugunsten seiner seit 1903 mehrfach geäußerten und gegen fast allgemeinen Widerspruch verteidigten Lieblingsidee vor, derzufolge schon das vorpaulinische Christentum über einen Katechismus — jetzt spricht er lieber von einem „apostolischen Lehrstück“ — verfügt haben soll, in welchem die wesentlichen Grundzüge der späteren Kirchenlehre über Person und Werk Christi in autoritativer Weise, zum Gebrauch namentlich auch beim Taufunterricht, festgestellt gewesen sein solle. Wo überall in den neutestamentlichen Schriften er Formelhaftem und Stereotypem begegnet, beispiels-

weise sei an 1. Kor. 15, 3—5 erinnert, da findet er Fragmente oder Reste jenes Lehrstückes, als dessen letzter und oberster Gewährsmann sowohl der irdische wie der auferstandene Christus selbst gelten soll. Hauptinhalt der christologischen Formel sei die Lehre von Christus als dem verkörperten Gottesgeist gewesen; Hauptinhalt der Lehre von seinem Werk die Vernichtung der gottwidrigen Geistermächte. Demnach würde also die christliche Gedankenbewegung nicht etwa mit dem einfachsten begonnen haben, etwa der Verkündigung von dem Vatergott, Gottesreich und Messianismus, von Gesetzesfreiheit und Gotteskindschaft, sondern gleich mit recht komplizierten, phantastisch durchgebildeten Vorstellungen von Engelsmächten, Aufstieg und Abstieg des Sohnes Gottes durch die Himmel, Besiegung des Teufels und dergleichen. Die Religion würde von Anfang an als Dogmatik aufgetreten sein, und auch Paulus würde sie nach Röm. 6, 17 nicht anders verstanden und gelehrt haben. Demgegenüber sind auch noch die neuesten Darstellungen der „Theologie des Neuen Testaments" bei der einfachen Stufenunterscheidung der Lehre Jesu und der apostolischen, beziehungsweise eines synoptischen, paulinischen und johanneischen Gedankenkreises mit entsprechenden Übergängen stehen geblieben So schon A. Schlatter in dem einen unhistorischen Biblizismus nahe[1] rückenden zweibändigen Werk (1909—1910, Calw und Stuttgart, Vereinsbuchhandlung), deutlicher P. Feine, der sich mehr mit der neuen historischen Kritik auseinandersetzt (Leipzig, Hinrichs, 1910).

Das vor gewagten, vorschnellen Schritten scheuende, streng methodische Verfahren auf Grund gesicherter Texte, wie derartige komplizierte Fragen es verlangen, ist in musterhafter und wahrhaft erschöpfender Weise in zwei Schriften neueren Datums geübt worden. So in dem Buche „La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome" (Paris, Nourry, 1910) von Ch. Guignebert, der die völlige Unzuverlässigkeit aller auf den

[1] [Die Lesung 'nahe' ist unsicher.]

Aufenthalt und Tod des Apostels in Rom bezüglichen Zeugnisse dartut. Dahin gehört namentlich auch die sogenannte Felsenrede Matth. 16, 17—19, bekanntlich der locus classicus für den Primat des Petrus unter den Aposteln und damit auch des Papstes unter den Bischöfen der Kirche. Sie ist in sachkundigster und allseitigster Weise behandelt worden von dem bekannten Münchener Modernisten Joseph Schnitzer (Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Augsburg, Lampert 1910). Es dürfte schwer sein, dem festgeschlossenen Beweisverfahren, wonach 16, 17 erst bei Justin nachweisbar wird und als erster Zeuge für die ganze in den Matthäustext eingedrungene Stelle Tertullian in Betracht kommt, eine solide Beobachtung entgegenzustellen. Immer bleibt Kallistus (217—222) der erste römische Bischof, der die Herrnworte von dem Felsenmann Petrus und von der Binde- und Lösegewalt auf sich als den Nachfolger des Petrus bezog und für den römischen Stuhl in Anspruch nahm. Nicht lange nachher brach der Streit aus zwischen dem Papst Stephan und dem Bischof Cyprian von Karthago. Aber schon der katholische Theologe Hugo Koch hat in dem Buche „Cyprian und der römische Primat“ gezeigt, wie voreilig der Schluß war, daß jener die Matthäusstelle schon in spätem Sinne eines die Gleichheit der Apostel aufhebenden Vorranges des Petrus verstanden habe, wenn auch die eigene Auslegung Cyprians, wie Schnitzer mit Recht annimmt, immer etwas gekünsteltes und gezwungenes hat und den Eindruck macht, als müsse sich Cyprian bereits selbst der Versuchung erwehren, der römischen Auslegung beizupflichten. Der eigentliche Streitpunkt lag aber anderswo; er betraf die Gültigkeit der von Ketzern und Schismatikern geübten Taufe, den objektiven Charakter des kirchlichen Sakraments, und hier sind wir der streng methodisch verfahrenden, sorgfältigen Untersuchung Hans von Sodens „Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe“ (Rom, Löscher, 1909) zum Dank für nähere Auskunft verpflichtet, wenn sich daraus auch keine

neuen Resultate über Gegenstand und Verlauf des ganzen Handels ergeben haben.

„Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte“ betitelt sich das Werk des Leipziger Privatdozenten Dr. Hans Windisch (Tübingen, Mohr, 1908). Das wesentlich Neue dieses mit umfassender Gelehrsamkeit und findigem Scharfsinn durchgeführten Versuchs besteht in dem Nachweise einer die ganze ältere Christenheit beschäftigenden zwang- und drangvollen Antinomie, welche sich der bisherigen Theologie nur deshalb nicht in ihrer ganzen Schwere aufgedrängt hat, weil jene, das Recht der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit als selbstverständlich voraussetzend, den entschlossenen Ernst einer rein idealen Betrachtungsweise, wie sie besonders seit Paulus und Johannes lange die ältere Kirche beherrscht hat, nicht als einen selbständigen Faktor in die Rechnung einzustellen vermochte. Nach unserem Verfasser hat die älteste Christenheit in kühnem Glauben an die Weissagung der jüdischen Apokalyptik, wonach Gott im messianischen Zeitalter sündlose Menschen schaffen wird, sich selbst als eine Gemeinschaft ein- für allemal entsündigter, forthin sündloser Menschen betrachtet. Als Sakrament der Entsündigung gilt die Taufe, die daher so unwiederholbar ist, wie die zunächst ebenfalls nur einmal statthabende, das Leben in zwei Hälften, eine sündige und eine sündlose teilende Buße. Überall begegnet zunächst die radikale Forderung einer akuten und realen Entsündigung, und wird demgemäß Sünde nach der Taufe als ein schweres, als ein eigentlich unmögliches Problem, als eine ganz im Sinne des Schulterminus „schlechte Wirklichkeit“ empfunden, die sich aber unabweisbar aufdrängt und schon im Drängen auf eine als Entsündigung verstandene Bekehrung, mehr noch in den imperativischen Aufrufen zum Wachstum und Fortschritt im Christenleben fühlbar genug macht. Mindestens als Einzelerscheinung in der Gemeinde, als gelegentliches Vorkommnis im Leben des Individuums

kann die Sünde nicht ignoriert werden. Der weite Weg, der von da aus zu der ihr als regelwidrige und dennoch regelmäßig sich einstellende Realität geltenden Bußpraxis der alten katholischen Kirche führt, natürlich über zahllose Kompromisse, Fiktionen, Surrogate und Illusionen hinweg, wird hier mit unermüdlicher Genauigkeit und pünktlichster Ausbeutung der Quellen bis in das dritte Jahrhundert hinein gezeichnet; es ist die Entstehung des Buß- und Taufsakramentes, die hier eine dogmengeschichtliche Monographie von noch nicht dagewesener Vertiefung in den unlösbaren Widerspruch der dabei wirksamen Motive gefunden hat.

Die Namhaftmachung dieses großen Werkes erinnert uns an verschiedene kleinere Veröffentlichungen desselben Verfassers, wie „Die Frömmigkeit Philos" (Leipzig, Hinrichs, 1909), worin die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses ebenso der griechischen wie der jüdischen Linie angehörigen Geistes, besonders auch nach ihren Nachwirkungen in der christlichen Welt deutlich gemacht wird (vgl. übrigens dazu das größere Werk S. 54—71, 223f.).

Gleichfalls nur im Anschlusse an die Erörterung über Taufe und Sünde, zumal soweit sie tiefer in die paulinische Gedankenwelt einführt, ist die zumal als Inaugural-Dissertation recht anerkennenswerte Abhandlung von Wilhelm Olschewski, „Die Wurzeln der paulinischen Christologie" (Königsberg i. Pr., Hartung, 1909) zu nennen, darin vorzugsweise gegen die verstandesmäßige Reflexion bei Holsten wie gegen die religionsgeschichtliche Herleitung bei Wrede und Brückner jeder Zusammenhang mit der Spekulation vom himmlischen (Ur-) Menschen geleugnet, dagegen die engste Verbindung mit der Pneumatologie behauptet, d. h. alles aus der persönlichen Erfahrung eines pneumatische Lebenskraft übertragenden Christus abgeleitet wird, und darauf die Behauptung gegründet wird, der Jesus der synoptischen Evangelien bringe nur in historischem Gewande die metaphysischen Vorstellungen, religiöse

Hoffnungen und äußere wie innere Erlebnisse der auf Jesus als Vereinsheros und Kultgott gegründeten Gemeinde zum Ausdruck, wie überhaupt die antiken Mythologien nicht sowohl, wie die herkömmliche Theologie annahm, auf die Vergöttlichung von Menschen, als vielmehr auf die Vermenschlichung von Göttern angelegt seien. „Der Gedanke der Umschaffung des liberalen (soll heißen: von der liberalen Theologie verkündigten) Jesus in den kirchlichen Christus begegnet unüberwindlichen religionsgeschichtlichen Schwierigkeiten und ist auch, was die Kürze der Zeit — gerade nach liberaler Chronologie — angeht, von jeder Analogie in der Geschichte verlassen" (S. 155).

Wenn Windisch die Paulusbriefe der Reihe nach auf ihre Stellung zur Sündlosigkeitsfrage examiniert, so tut ähnliches mit Beziehung auf die Eschatologie Fritz Zillmann in dem trotz freier Stellung zur Vulgata (S. 10) und reichlicher Berücksichtigung protestantischer Literatur vom Freiburger Erzbischof approbierten Buche „Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen" (Freiburg, Herder, 1909). Bei aller Anerkennung, die man dem unverdrossenen Fleiß des Verfassers, manchmal auch seiner guten Witterung für schwer zu ermittelnde Meinungen des Apostels (z. B. S. 106, 194) schuldig ist, fällt doch als bezeichnende Schranke seines Urteils auf, daß die Einheit in beiden Thessalonicherbriefen nur durch gewaltsame Mittel hergestellt und z. B. die zeitgeschichtlich allein haltbare Deutung von 2. Thess. 2, 6, 7 als „vom offenbarungsgläubigen Standpunkt abzulehnen" mit zwei Zeilen einer Anmerkung abgetan wird (S. 144). Immerhin gehört die in den von Bardenhewer herausgegebenen „biblischen Studien" erschienene Abhandlung wie die meisten Stücke dieser Sammlung zu den beachtenswerten Beiträgen der konfessionellen Theologie Deutschlands, wenngleich diese sich nur selten zu der von manchen ihrer französischen oder italienischen Arbeitsgenossen erreichten Freiheit von Tradition und Autorität erheben. Das gilt beispielsweise auch von zwei inhaltlich ver-

wandten, recht gelehrt aussehenden Beiträgen zur Würdigung geschichtlicher Notizen der Evangelien, ausgehend von Dr. Th. Carl Mommert, Zur Chronologie des Lebens Jesu (Leipzig, Haberland, 1909) und von Joseph Michael Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas (in den oben genannten „Biblischen Studien“ XV, 1910). Jener bekämpft mit Aufwand einer in der Tat beträchtlichen Gelehrsamkeit die besonders durch F. van Bebber, Belser und L. Fendt begründete „Einjahrstheorie“ und glaubt, für das Auftreten Jesu die Jahre der Stadt 749—783 feststellen zu können. Die Grenzen seines Urteils kennzeichnen sich in seinem Eifer gegen die ketzerischen Annahmen, der alten Kirche habe ein bestimmtes Wissen um die Geburtszeit gefehlt, wogegen er meint eine sichere Familientradition aufbieten zu können. „Da nun Jesus in dem Familienkreise, dem er angehörte, als Kind schon eine seiner Würde als Gottmensch entsprechende Stellung eingenommen hat, so liegt nichts näher, als daß sein Geburtstag im Freundeskreise von Anfang an alljährlich in hervorragend festlicher Weise gefeiert und später . . . von der gesamten apostolischen Kirchgemeinde . . . begangen worden ist.“ Unter Annahme eines von beiden Evangelisten benützten jüdischen Standesarchivs (vgl. Josephus S. 169) beweist der zweitgenannte Theologe die Übereinstimmung der Genealogien bei Matthäus und Lukas, indem er die lukanische statt wie bei Matthäus auf Joseph vielmehr auf Maria bezieht, die Stelle Matth. 1, 16 aber nach der Lesart des sinaitischen Syrers benutzt, ihren Ausdruck ἐγέννησεν jedoch, obwohl er sonst in den Genealogien „erzeugte“ bedeutet, aus recht durchsichtigen Motiven übersetzt: „er ließ ihn in das Geburtsregister eintragen“. Eine Würdigung dieses Wagstückes liefert Soltau in der „Wochenschrift für klassische Philologie“ 1910.

Wie sich schon bei Beurteilung der paulinischen Theologie die Kontroverse vorzugsweise dreht um das Mehr oder Minder (nach Tillmann S. 4 sogar = Null) des hellenistischen Ein-

flusses, so beherrscht ein analoges Problem die ganze ältere Dogmengeschichte. Und zwar verträgt, ja fordert dasselbe Exemplifizierung nach verschiedenen, dabei in Betracht kommenden Richtungen. Eine unter ihnen durch die ganze ältere Kirchengeschichte verfolgt und in geschlossenem Zusammenhange behandelt zu haben, ist das Verdienst des Philologen Max Pohlenz in dem grundgelehrten Buche „Vom Zorne Gottes". Er nennt es „eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum" (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1909). Dieselbe gilt dem Gegensatz des der gesamten griechischen Philosophie abgenommenen Gedankens der *ἀπάθεια* Gottes zum alttestamentlichen Gottesbilde und zeigt, wie gerade der als Urketzer verhaßte Marcion auf diesem Felde Sieger geblieben ist und wenigstens die griechischen Väter auf seiner Seite hat, während auf lateinischem Boden noch die Schrecken der dies irae walten. Dagegen war aus selbstverständlichen Gründen der Begriff *πάθος* im Christusbilde nicht zu entbehren, wenngleich die Tendenz, es möglichst aller Affekte zu entkleiden, nicht etwa bloß die gnostischen Theorien kennzeichnet. Schließlich half man sich durch Beschränkung auf die menschliche Natur, während die göttliche die *ἀπάθεια* Gottvaters teilte und überhaupt Affektlosigkeit ethisches Ideal blieb.

Die Voraussetzung der literarischen Einheitlichkeit des Johannesevangeliums, einst ein unantastbar scheinender Besitztitel der kritischen Theologie, ist gründlich erschüttert worden durch die Philologen Wellhausen (das Evangelium Johannes 1908). Eduard Schwartz (Aporien im vierten Evangelium: Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1907—1909) und Wilhelm Soltau (Theologische Studien und Kritiken 1908), während das Gebiet der Hypothesenkritik von E. von Dobschütz (in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1907) und Bousset (Theologische Rundschau 1909) bei allem Anschluß an die Schichtentheorie doch wesentlich eingeschränkt erscheint,

So auch bei Johannes Weiß, der Grundschrift und Überarbeitung unterscheidet (die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart 1908, S. 35), nachdem übrigens zuvor schon Heinrici in dem schon früher (Archiv XII S. 403) erwähnten Buche über den literarischen Charakter des Neuen Testaments (S. 52f., 56) im vierten Evangelium eine zweite Hand wahrgenommen hatte. Am leichtesten lassen sich natürlich der Verfasser des Schlußkapitels, auch des Briefes unterscheiden vom Evangelisten, und versteht sich daher mit Bezug auf bekannte Unstimmigkeiten in der Eschatologie die These Wellhausens, wonach alle größeren Eingriffe in das Evangelium vom Briefsteller herrühren würden. Am eingehendsten handelt über diese Frage Spitta in mehreren Artikeln der obengenannten Zeitschrift und vornehmlich in dem Buche „Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu“ (1910), wonach hier eine vom Apostel Johannes herrührende „Grundschrift“ durchgängig von einem „Bearbeiter“ mit einer früheren anderen Evangelienschrift und mit eigenen Zusätzen verbunden worden sei. Wenn übrigens allem nächsten Augenschein zum Trotz noch mehr als nur zwei Hände sich an der Arbeit am Evangelium gleichsam ertappen ließen, so würden auch diese doch nur als von der Intention geleitet zu denken sein, in der ursprünglichen Richtung des Evangelisten selbst tätig und seinen Gedanken dienstbar zu sein. Dann aber wird zwar nicht mehr von einem einheitlichen Evangelium, wohl aber auch noch weiterhin von einer von der übrigen Literatur des Urchristentums charakteristisch sich abhebenden, eigenartigen johanneischen Theologie zu handeln sein.

Die bereits unabsehbar angeschwollene Jesus-Literatur der Gegenwart hat nun neuen charakteristischen Zuwachs erfahren in Karl Wendels Schrift „Jesu Persönlichkeit. Eine psychologische Studie“ 1908. Angeregt teils von Albert Schweitzer, von dem er die Überzeugung vom „völligen Fiasko“ aller darauf bisher verwendeten Arbeit überkommen hat, teils von Wrede,

von dem er die Geringschätzung einer psychologischen Methode gelernt hat, die er doch selbst durchgängig übt, sucht er die Lösung des Rätsels in der Erkenntnis, daß Jesu Messianismus nur der zureichende Ausdruck für eine unüberwindliche Stärke der Willenskraft, für das unvergleichlich souveräne Selbstbewußtsein dieses unbeirrt, entschlossen und zielbewußt, wie unter höherem Zwang handelnden „Herrenmenschen“ gewesen sei. Zuweilen denkt man an Kants Ethik. „Der kategorische Imperativ ist in ihm gleichsam Person geworden.“ „Du kannst, denn du sollst: von dieser Überzeugung ist er ganz erfüllt.“ „Nicht die einzelne Tat ist gut oder schlecht.“ Anderes geht aus entgegengesetzter Tonart. Aber einer so impulsiv schöpferischen Natur, die sich in jeder Äußerung ganz gibt, und zwar immer ganz wie der Moment es verlangt, konnte es auf Ausgleich von Widersprüchen, wie z. B. seine Stellung zum jüdischen Gesetze solche darbietet, nicht ankommen. Gegensätze in sich bergen, vertragen und verarbeiten zu können gehört zur Natur des Kraftmenschen.

Ganz insonderheit ist es der Heidelberger Johannes Weiß, der wiederholt und in förderlicher Weise in den Verlauf der schwierigen Untersuchung eingegriffen hat, nachdem er schon 1908 das Tagesproblem der neuen Theologie „Jesus und Paulus“ in neuer Beleuchtung behandelt hatte (vgl. den Bericht Archiv XII S. 398f.). Rasch nacheinander folgten sich jetzt das Volksbuch „Christus. Die Anfänge des Dogmas“ 1909 und im Verlaufe des Jahres 1910 im Verlage von Mohr in Tübingen die Schriften „Jesus im Glauben des Urchristentums“ „Jesus von Nazareth — Mythus oder Geschichte?“, eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen und „Die Geschichtlichkeit Jesu“, zwei Reden von Johannes Weiß und Georg Grützmacher. Die beiden ersten handeln von Herkunft und Bedeutung von Würdenamen wie „Messias, Menschensohn, Gottessohn, Heiland“ und zeichnen mit sicherer Hand das überwältigende Erinnerungsbild, das man damit meinte; die

dritte enthält auf dem Theologischen Ferienkurs in Berlin gehaltene, durchaus auf das Verständnis von Sachkennern berechnete Vorträge, die sich über die ganze Weite der von den genannten Gegnern eingenommenen Kampflinie erstrecken; die vierte bringt zwei Vorträge von Heidelberger Kollegen, gehalten vor einem gemischten Publikum zu Mannheim und direkt gerichtet gegen vorhergängige Reden von A. Drews. Man muß es den genannten Kundgebungen von Johannes Weiß nachrühmen, daß sie der auf dem Gebiete der Jesusliteratur vielfach anzutreffenden neuromantischen Phraseologie abhold, quellenmäßig, methodisch und mit gutem Bedachte operieren und durchweg solide Begründung aufweisen können. Aber nur beispielsweise seien sie an diesem Orte erwähnt, nachdem erst im zwölften Jahrgang dieser Zeitschrift ein nahezu vollständiges Bild dieser ganzen Literatur[1] [gegeben ist].

[1] [Hier bricht das Manuskript ab. Die Korrektur hat Johannes Weiß freundlichst mitgelesen.]

8 Islam

Von **C. H. Becker** in Hamburg

Der letzte Islambericht erschien in diesem Archiv am 14. Juli 1908 (Bd. XI 339ff.). Der vorliegende behandelt die seitdem bis Frühjahr 1912 erschienene Literatur. Mit Freuden konstatieren wir in diesen Jahren eine gewaltige wissenschaftliche Tätigkeit auf dem Gebiet der Islamkunde. Der Orient ist uns wirtschaftlich und politisch näher gerückt und die Erkenntnis bricht sich immer mehr Bahn, daß geschäftliche Routine allein auf die Dauer nichts nützt, sondern daß wissenschaftliche Durchdringung und Verständnis auch für die geistigen Faktoren die unerläßlichen Voraussetzungen für die künftigen Beziehungen Europas zum Orient sind. Der wichtigste geistige Faktor des Orients ist aber der Islam; deshalb das brennende Interesse an islamischen Fragen, das die öffentliche Meinung zurzeit bewegt und das nicht ohne Rückwirkung auf die gelehrte Arbeit bleiben konnte. Da unter diesen Umständen die Literatur unendlich angeschwollen ist, muß sich dieser Bericht noch strenger wie die früheren auf die speziell den Zwecken dieses Archivs dienenden, d. h. religionsgeschichtlich wichtigen Neuerscheinungen beschränken. Zur Ergänzung dieses Berichtes sei außer auf Schermans *Orientalische Bibliographie* auf das vortreffliche für den Islam von Nallino und dem jungen Guidi besorgte *Bolletino* der *Rivista degli Studi Orientali* und auf R. Bassets Berichte in der *Revue de l'Histoire des Religions* nachdrücklich hingewiesen. Von einer Würdigung neuerschienener unübersetzter Quellenwerke wurde prinzipiell Abstand genommen.

1 Allgemeines

Nichts charakterisiert die Ausgestaltung der Islamkunde zu einer Sonderdisziplin besser als die Tatsache, daß in den letzten Jahren nicht weniger als fünf Islamzeitschriften entstanden sind, die sämtlich verschiedenen Zwecken dienen und sich an teilweise verschiedene Leserkreise wenden. Schon im letzten Berichte konnte die französische *Revue du Monde Musulman* (Directeur A. Le Châtelier) genannt werden. Sie dient dem soziologischen Verständnis des modernen Orients. Vorerst kam es dem Herausgeber darauf an, möglichst viel Material zusammenzubringen, und man muß sagen, in den 16 bisher erschienenen Bänden, von denen 13 auf die Berichtsjahre fallen, ist ein kolossales Material zusammengetragen. Begreiflicherweise ist nicht alles gleich wertvoll, aber manches ist unschätzbar und es ist fast undenkbar, über die geistige Entwickelung des modernen Islam zu arbeiten, ohne ständig auf die reichen Materialien der *Revue* zurückzugreifen. Ein großer Stab von ständigen Mitarbeitern in allen islamischen Ländern ermöglicht es der *Revue*, ihre Leser auf dem Laufenden zu erhalten über die Bewegungen und Reformen, die Pressekämpfe und politischen Wandlungen, die sich in den einzelnen Ländern abspielen. Man wird das Material natürlich nicht kritiklos verwenden dürfen, aber wie viel bei kritischer Würdigung herauskommen kann, hat Martin Hartmann in zwei ausgezeichneten Synthesen bewiesen.[1] Auch Le Châtelier selbst hat ein ganzes Heft einer zusammenfassenden Übersicht gewidmet (XII 9). Die *Revue* ließ aber Raum für eine zweite Zeitschrift, die ausschließlich der gelehrten Arbeit dienen sollte. So entstand 1910 im Anschluß an das neugegründete Seminar für Geschichte und Kultur des Orients in Hamburg *Der Islam*, der von dem jeweiligen Leiter des Seminars redigiert werden soll. *Der Islam* hält sich quantitativ in bescheideneren Gren-

[1] *Der Islam 1907* und *Der Islam 1908* in Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen XI und XII (Westasiat. Studien), Berlin 1908, 1909.

zen als die *Revue*, er erscheint als Vierteljahrsschrift, und es liegen bisher die zwei ersten Jahrgänge abgeschlossen vor. *Der Islam* beschäftigt sich auch mit dem modernen Islam, legt aber das Hauptgewicht auf das historische Verständnis der gesamten islamischen Zivilisation und führt demgemäß den Untertitel „Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients". Der Referent hat den ersten Jahrgang mit einem Aufsatz „Der Islam als Problem" eröffnet, in dem versucht wurde, die Faktoren zu skizzieren und in ihrer Wirkung zu beurteilen, aus denen das religiöse Zivilisationsganze des modernen Islam erwachsen ist. Neben dem religiösen Faktor wurden besonders die politischen und wirtschaftlichen Momente gewürdigt, die bisher meist unterschätzt worden waren. Auch das Verhältnis zum Hellenismus und zum alten Orient kam dabei zur Darstellung. Hier herrscht eine absolute historische Kontinuität, wie man nicht oft genug betonen kann. Andere Arbeiten dieser neuen Zeitschrift werden noch zu nennen sein. Sie beschäftigten sich zum Teil auch mit kunstgeschichtlichen Fragen. Ganz diesem Zweck dient die dritte neue Islamzeitschrift, das von Hugo Grothe herausgegebene *Orientalische Archiv*. Hier wird auch Ostasien mit einbezogen. Die Völkerkunde dient hier als Basis zum Verständnis der Kunst. Die Leser dieses Archivs werden sich für das *Orientalische Archiv* nur in so weit interessieren, als es die kirchliche Kunst des Islam behandelt. Darüber finden sich gleich in den ersten Heften einige wertvolle Aufsätze. Rein religiös orientiert ist endlich die vierte Islamzeitschrift *The Moslem World*, herausgegeben von dem bekannten englischen Missionar Zwemer. Die Mission erkennt immer mehr den Islam als ihren Hauptfeind, und deshalb hat in diesen Kreisen seit einiger Zeit ein eifriges Islamstudium begonnen. *The Moslem World* ist ein Produkt dieser Bewegung. Wertvolles und minder Wertvolles, gelegentlich auch Nachdrucke anderswo erschienener Literatur mischen sich hier zusammen, doch enthalten einzelne Arbeiten und Berichte sehr wertvolle Nachrichten, da die Missionare ja häufig

eine gute Landeskenntnis besitzen. Auch die neuerschienene *International Review of Missions* beabsichtigt der Islamfrage große Aufmerksamkeit zuzuwenden. Seit einigen Wochen besitzt auch Rußland eine von Barthold russisch herausgegebene Islamzeitschrift *Mir Islama.* Erst angekündigt ist eine zwanglose, zeitschriftartige Veröffentlichung, welche die von Martin Hartmann in Berlin gegründete „Deutsche Gesellschaft für Islam-Kunde" herauszugeben beabsichtigt.

Neben dieser Zeitschriftenliteratur muß hier ein anderes großes Kollektivunternehmen genannt werden, zu dem sich die Islamforscher der ganzen Welt zusammengefunden haben, die *Enzyklopädie des Islam*, ein geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker, das gleichzeitig deutsch, französisch und englisch erscheint. Bis Ende 1911 sind 11 Lieferungen zu je 4 Bogen Lexikonformat erschienen. Bisher ist im Alphabet gerade der Anfang von B erreicht. Man kann daraus ersehen, um welch ungeheures Unternehmen es sich hier handelt und welche Riesenarbeit von dem Hauptredakteur M. Th. Houtsma und seinen Mitredakteuren Schaade und (von Lieferung 9 ab) R. Hartmann geleistet worden ist. Es ist ganz unmöglich, hier die einzelnen Artikel zu besprechen, doch sei darauf aufmerksam gemacht, daß in religions-geschichtlicher Hinsicht besonders die Artikel von I. Goldziher, Nallino (Astrologie, Astronomie) und für das islamische Recht die von Th. W. Juynboll Erwähnung verdienen. Sehr wertvoll sind auch die posthumen Arbeiten von Vollers (z. B. Artikel *Ahmed el-Bedawī* und *Azhar*), die den allzu frühen Heimgang dieses vortrefflichen Gelehrten wieder schmerzlich in Erinnerung rufen. In den ersten Lieferungen sind die verschiedenen Artikel ziemlich unausgeglichen, der eine bringt allbekanntes, der andere gänzlich neues Material, der eine schreibt lang, der andere kurz, der eine hat das Ideal des Konversationslexikons, der andere gibt eine Originalabhandlung. Auf die Dauer gleichen sich diese Gegensätze dank der unermüdlichen

Tätigkeit der Redaktion immer mehr aus, und die Enzyklopädie ist jetzt fast ganz über diese Kinderkrankheiten hinaus. In einer zweiten Auflage werden sie ganz fortfallen. Vorerst aber ist zu hoffen, daß dies riesige Unternehmen überhaupt einmal glücklich vollendet werde. Schon jetzt steckt hier ein ganz gewaltiges, sonst nirgends zu findendes Material. Wenn man bedenkt, wie viel Mühe nur die Sammlung der Literatur für viele hier erstmalig vom Standpunkt der Islamkunde behandelte Stichworte den einzelnen Verfassern gemacht hat, dann muß man sagen, daß hier eine Arbeit geleistet wird, deren Größe spätere Generationen kaum mehr ermessen werden, so sehr sie von ihr profitieren. In diesem schönen Bewußtsein, wirklich nützliche und selbstlose Arbeit zu tun, liegt der Hauptlohn für die Herausgeber und ihre Helfer. Nicht unerwähnt darf ich hier das großartige Unternehmen der *Encyclopaedia of Religion and Ethics* von J. Hastings lassen. Bisher sind 3 Bände erschienen (1908 ff.). Besonders wertvoll sind die großen Artikel von Nöldeke (Arabs), Basset (Berbers), Browne (Bābīs) und andere aus dem Gebiete des Islams.

Gehen wir von der Kollektivarbeit zur Einzelleistung, so ist hier an erster Stelle Goldzihers Gesamtdarstellung der islamischen Religion zu nennen, die den Titel führt: *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg 1910). Endlich einmal aus berufenster Feder eine jedem Gebildeten verständliche und doch streng wissenschaftliche und alles andere als populäre Behandlung der islamischen Religion; Arabisten wie Nichtarabisten kommen hier in gleicher Weise auf ihre Rechnung. In 6 Kapiteln werden hier behandelt: Muhammed und der Islam, die Entwickelung des Gesetzes, Dogmatische Entwickelung, Asketismus und Ṣūfismus, das Sektenwesen, spätere Gestaltungen. Ich habe in DLZ 1911 Sp 603ff. dies Werk besprochen und das, was es Neues bringt, herauszuarbeiten versucht. Wissenschaftlich liegt das Schwergewicht auf der Dogmatik, aber auch alle anderen Kapitel sind durchaus originell. Goldziher schildert die Dinge nicht nur, wie

sie waren oder sind, sondern er läßt die Probleme langsam entstehen und wird so zum Meister der islamischen Geistesgeschichte. Dabei ist nichts konstruiert und hineingeheimnist, sondern es ist mustergültige Geschichtsschreibung. Dies neue Buch reiht sich Goldzihers besten und reifsten Leistungen würdig an. Möge er uns noch viele solche Bücher schenken. Sehr viel populärer ist das Werkchen eines anderen bekannten Islamforschers. Unter dem Eindruck der türkischen Staatsumwälzung von 1908/09 steht Martin Hartmanns Handbuch *Der Islam, Geschichte, Glaube, Recht* (Leipzig, Haupt 1909). Daß in ihm die materiellen Angaben über Leben Muhammeds, Koran, Dogma und Pflichtenlehre auf eigenen Quellenstudien basiert und entsprechend zuverlässig sind, braucht wohl bei einem Islamkenner vom Range Hartmanns nicht erst betont zu werden. Und trotzdem habe ich selten ein Buch gelesen, das mich so stark auf fast jeder Seite zum Widerspruch reizte. Ich kann Hartmanns historische Gesamtauffassung nicht teilen und vor allem seinen einzelnen Konstruktionen und ihrer oft geistreichen Pointierung nicht zustimmen, so gern ich andererseits dankbar bekenne, von seinen Fragestellungen des öfteren fruchtbare Anregungen empfangen zu haben. Hartmann sucht in der Geschichte des Islam die Bestätigung seiner politischen Staats- und Gesellschaftsauffassung und formuliert seine subjektiven Werturteile in der Terminologie des modernen Radikalismus. Außerdem hat er ein soziologisches System von „Gesellungen“ erdacht, das in seiner ganzen Produktion während der letzten Jahre immer wiederkehrt. Hartmann ist ein Feind der Scholastik, aber ein noch weiterer Ausbau seiner Kategorien, in die er alles hineinzwängt, muß in einer allgemeinen Gesellungsscholastik enden. Das Kapitel über die Gesellschaft ist in dieser Hinsicht das bedenklichste. Aber ich finde, daß auch das materiell Mitgeteilte nicht allseitig genug ist. Kein Wort über das Zauberwesen, dem doch der Islam z. B. in Afrika seine Stoßkraft verdankt, einige Zeilen über Mystik und Ordenswesen. Und dabei hätte gerade von einem Ge-

sellungstheoretiker das Derwischtum in den Mittelpunkt gestellt werden müssen. Diese populären Aufzüge der Bruderschaften, bei denen viele Mitglieder eine Rolle spielen und in ihrer Tracht mit ihren Fahnen, ihrer Musik, ihren Lampen und Symbolen gesehen sein wollen, entspricht soziologisch zum guten Teil — natürlich nicht ausschließlich — der Betätigung in Schützen-, Kegel- und anderen Vereinen, den öffentlichen Aufzügen und der Wichtigtuerei mit diesen Dingen, kurz dem, was wir Vereinsmeierei nennen. Entkirchlicht bei uns, ist es die Betätigung des gleichen menschlichen Bedürfnisses, das im Orient noch behaftet ist mit dem ganzen religiösen Drum und Dran, das unsere Vereine fast ganz abgestreift und nie in dem Maße besessen haben. Von dieser soziologischen Bedeutung des Derwischtums ist natürlich seine religiöse scharf zu trennen. Von der Mystik spricht Hartmann überhaupt nicht und ohne sie ist meines Erachtens der Islam einfach nicht zu verstehen. Ewig schade, daß Hartmann, der so viel Wertvolles zu sagen hat, ein so überhastetes Buch in das große Publikum geworfen hat. Es schadet der Sache und dem Verfasser.

Um so mehr hören wir von diesen Dingen in einigen französischen und englischen Büchern. Da möchte ich zunächst E. Montets sechs am Collège de France (1910) gehaltene Vorlesungen *De l'Etat Présent et de l'Avenir de l'Islam* (Paris 1911) erwähnen. Niemand weiß so gut wie der Referent, wie schwer es ist, vor einem Laienpublikum über den Islam zu sprechen, nichts voraussetzen zu dürfen und doch originell zu sein und auch dem Fachmann etwas zu bieten. Diese schwierige Aufgabe hat Montet meisterhaft gelöst. Hier haben wir nicht die ständige Kritik wie bei M. Hartmann, sondern verständnisvolle Reproduktion der tatsächlichen Verhältnisse, die es zu verstehen und nicht zu schulmeistern gilt. Wir werden der Reihe nach in Statistik und Propaganda (1), Glaubenslehre (2), Heiligenkult (3), Mystik und Ordenswesen (4), Babismus und Behaismus (5) eingeführt und erhalten schließlich (6) einen hübschen

Einblick in die modernen Rationalisierungsbestrebungen eines Seyid Ameer Ali und anderer. Der genannte indische Gelehrte vergleicht seine eigene Stellung mit der der Muʿtazila. Montet baut diesen Gedanken aus. Beide sind Rationalisten und versuchen ihre Religion mit der Bildung ihrer Zeit zu versöhnen. Sehr viel weiter geht aber die Parallele nicht. Diese modernen Rationalisierungsbestrebungen im Islam erinnern in der Geschichte unserer Theologie an die Methoden des Heidelberger Theologen Paulus. Von sämtlichen Vorträgen ist der über das Ordenswesen der beste und originellste.

Ebenso wertvoll sind D. B. Macdonalds Neueste Islambücher. Hat er in seinem *Development of Muslim Theology* die systematische Theologie und Rechtslehre behandelt (s. den Bericht in diesem Archiv VIII S. 130), so behandelt sein zweites Buch *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago 1909) die religiösen Elemente des Islam im Gegensatz zur systematischen Theologie. Das Buch stellt sich drei Aufgaben. Zunächst wird die für den Muslim selbstverständliche Realität der unsichtbaren Welt am Okkultismus erwiesen. Die Hauptquelle ist dabei Ibn Chaldun. Macdonald forscht zunächst nach den psychischen Wurzeln im Prophetentum Muhammeds, zu deren Erklärung er die Phänomene der modernen *trance-mediumship* und die Praxis der altarabischen Wahrsager heranzieht. Dann behandelt er weiter unter ähnlichen religionspsychologischen Gesichtspunkten die Traumdeutekunst und ihre Voraussetzungen, die Anschauungen, die den sogenannten Besessenen und Verrückten eine religiöse Stellung verleihen, die Magie und ihre Arten und die Lehre von den Djinnen. Damit ist der Grund gelegt für das eigentliche Problem des Buches: *Man's relation to this Unseen, as to faith and insight therein: the whole emotional religious life* und — damit ist die dritte Aufgabe umschrieben —: *The discipline of the traveler on his way to such direct knowledge of the divine and during his life in it.* Auf diesen Pfaden ist begreiflicherweise Ghazālī die Hauptautorität des Verfassers. Wer sich für religiöse Phänomenologie interessiert, sollte

dieses Buch nicht ungelesen lassen. Die religiöse Kraft des Islam wird erst durch solche Studien verständlich. Dies Buch ist auf Grund ausschließlich literarischer Studien geschrieben. Erst danach ist der Verfasser zum erstenmal intensiv mit dem lebendigen Islam in Fühlung gekommen, und die Frucht dieser Eindrücke ist zwei Jahre später ein neues Buch *Aspects of Islam* (New York 1911). Dieses Buch richtet sich — in der äußeren Form der Hartford-Lamson Lectures — zunächst an Missionare, ist aber für alle Freunde des Orients von ungewöhnlichem Interesse. An alle Missionare sollte man es gratis verteilen. Da könnte viel Gutes gewirkt und viel Unheil verhindert werden. Es ist interessant zu sehen, wie der moderne Orient auf einen Mann wirkt, dessen ganzes Leben mit Islamstudien ausgefüllt war. Schreiber dieses Referates hat in vielen Punkten die gleichen Beobachtungen gemacht. Person und Stellung Muhammeds im modernen Islam, die Rolle des Koran, das Derwischwesen und andere Fragen werden hier ganz trefflich besprochen. Das Kapitel über die Stellung des Islam zum Christentum und seinen Schriften gehört vielleicht nicht unbedingt in diesen Zusammenhang und erklärt sich aus dem Missionszweck der Vorlesungen. Besonders glücklich sind die Kapitel über das Ordenswesen. Der Gegensatz der Bildung gegen diese populäre Religionsbetätigung ist übrigens nicht neu, wie der Verfasser meint, sondern uralt. Darüber hat Snouck Hurgronje schon in Mekka II, 282 f. gehandelt. Auch die Heilsbedeutung Muhammeds ist mir nicht genug herausgearbeitet, aber alles in allem genommen ist dies Buch ganz ausgezeichnet. Es füllt eine Lücke in der Literatur und ist besonders denen zu empfehlen, die den Islam nicht aus eigener Anschauung kennen oder ihn kennen lernen, ohne ihn studiert zu haben. Man lernt sehen und beobachten durch dieses Buch.

Viel weniger originell und für deutsche Leser, die Besseres haben, überhaupt kaum zu empfehlen, ist Carra de Vaux's *La Doctrine de l'Islam* (Paris 1909). Die Stärke des Verfassers liegt in der Behandlung der arabischen Philosophen. Seine Werke über Avicenna und Ghazāli sind bekannt. Mit Hilfe von d'Ohsson und

einigen anderen Bearbeitungen hätte dies Buch wohl jeder Gebildete schreiben können. Es behandelt in besonderen Kapiteln das Gebet, das zukünftige Leben, den Fatalismus, das Almosen und die Christologie des Korans, Pilgerfahrt, den heiligen Krieg, die Stellung der Frau, die Kindererziehung, die Mystik, die Zukunft des Islam. Dann folgen in einem Schlußkapitel allerlei Einzelheiten, eine grenzenlos dürftige Bibliographie, Bemerkungen über Minarets, Glocken, Musik, Malerei, Steuern, Kalender, Feste, Fasten, Klerus und anderes. Alles ist breit, unübersichtlich und banal. Man versteht nicht recht, warum solche Bücher geschrieben werden müssen.

Um so origineller, wenn auch nur mit Vorsicht zu genießen, ist dagegen Arthur Glyn Leonards *Islam* (London 1909), eine europäische Apologie des Islam, ganz unhistorisch und subjektiv, aber als documentum humanitatis nicht uninteressant zu lesen. Carlyle und Seyid Ameer Ali haben Pathen gestanden. Eine nähere Begründung meines Urteils habe ich in DLZ 1910 Sp. 999ff. gegeben. Schließlich hat auch der Referent eine Gesamtdarstellung des *Islam* erscheinen lassen in dem großen von Schiele und Zscharnack herausgegebenen Handwörterbuch: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" Sp. 705—745.

Seinem allgemeinen Titel nach gehört in diesen Abschnitt G. Diercks populäres Werk *Kreuz und Halbmond* (Berlin 1910). Es schildert das allmähliche Werden des Gegensatzes von Christentum und Islam, von Okzident und Orient, verfolgt aber mehr historische Zwecke als gerade religionshistorische. Eine populäre Gesamtgeschichte des Islams verdanken wir auch dem bekannten Orientalisten C. Brockelmann, der in *Ullsteins Weltgeschichte* einen reich illustrierten, über die Tatsachen gut orientierenden, wenn auch allzu knappen Abriß dieses gewaltigen historischen Prozesses gegeben hat.

2 Muhammed und die Anfänge des Islam

Bibliographisch ist hier an erster Stelle Victor Chauvins ausgezeichnete *Bibliographie des Ouvrages Arabes* XI (Mahomet),

Liège und Leipzig 1909, zu nennen. Das für den historischen Hintergrund der Anfänge des Islam grundlegende Werk *Annali dell' Islam* von Leone Caetani ist in den Berichtsjahren um zwei weitere gewaltige Bände (1777 S.) gewachsen und führt die Quellenauszüge und Erörterungen nun bis zum Jahre 22 H. Zum Verständnis der islamischen Expansion werden hier ganz neue Gesichtspunkte und neue Materialien vorgetragen. Der 4. Band ist Henri Lammens gewidmet, der sich um die frühe Geschichte des Islam und um die Annali durch rege Mitarbeit unleugbare Verdienste erworben hat. An Einzelarbeiten von Lammens wären hier zu nennen *La République Marchande de la Mecque vers l'An 600 de notre Ère*[1], eine in liebevoller Kleinmalerei — übrigens ein Charakteristikum aller Lammensschen Arbeiten — ausgeführte Studie über die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse Mekkas beim Auftreten des Propheten. Schon Torrey hatte das eigentümlich kaufmännische Milieu Mekkas nach dem Sprachgebrauch des Korans zu zeichnen versucht, Wellhausen hatte die Wechselwirkung zwischen Festen und Märkten im alten Arabien herausgearbeitet, aber Lammens war es vorbehalten, durch reiche Detailstudien ein wirtschafts- wie religionsgeschichtlich gleich interessantes Bild von dieser Kaufmannsstadt zu entwerfen, die zum Mittelpunkt des religiösen Lebens der ganzen islamischen Welt werden sollte. Noch heute sind die Mekkaner Geschäftsleute sondergleichen, wie uns Snouck Hurgronje gelehrt hat. Eine weitere wichtige Arbeit von Lammens ist sein Aufsatz *Qoran et Tradition, comment fut composé la vie de Mahomet.*[2] Die Lebensbeschreibung (*sīra*) des Propheten ist nach Lammens nicht, wie man meist annimmt, aus zwei selbständigen Quellen, nämlich der Koranexegese und der Überlieferung (*ḥadīth*) zusammengewachsen, sondern das ganze auf Muhammed's Leben und Auftreten bezügliche Hadīthmaterial ist nichts anderes als frei erfundenes Interpretationsmaterial zu koranischen Andeutungen;

[1] *Bulletin de l'Institut Egyptien* 5e série t. IV p. 23 ff. (Cairo).
[2] *Recherches de Science religieuse* Nr. 1, 1910 (Paris).

die einzige Quelle für die Vita Muhammed's — nicht nur für seine Lehre — ist also der Koran. Diese These wird mit sehr viel Scharfsinn an zahlreichen Beispielen erörtert. In Einzelheiten hat Lammens sicher recht, die Jugendgeschichte des Propheten zum Beispiel ist gewiß eine Wucherung, die sich an bestimmte Andeutungen des Korans anschließt, aber in ihrer Allgemeinheit führt die These zur Selbstauflösung der historischen Kritik. Trotzdem wird niemand diese interessante Schrift ohne reiche Belehrung und Anregung aus der Hand legen. Aufs engste hängt mit dieser Arbeit ein anderer Aufsatz von Lammens zusammen: *L'Age de Mahomet et la Chronologie de la Sîra* (Journ. Asiat. 1911, XVII, 209 ff.), von dem mehr oder weniger das gleiche Urteil gelten kann. Daß Muhammed sein Alter nicht kannte, und daß alle Hypothesen darüber Konstruktion sind, ist gewiß. Auch scheint mir Lammens recht zu haben, daß Muhammed erheblich — etwa 10 Jahre — jünger war, sowohl bei seinem Auftreten, als bei seinem Tode, als man meistens annimmt. Es ist psychologisch unwahrscheinlich, daß ein Mann von der späteren Charakterentwicklung Muhammeds 40 Jahre alt wird, ehe er zu wirken beginnt. Die alten Araber hatten überhaupt keinen Sinn für die Jahreinteilung, während der Gegensatz von Tag und Nacht alles beherrschte, wie Lammens fein ausführt. Daß aber die 40 Jahre Muhammeds wirklich nur eine Interpretation von *ʿumur* (Qorān 10, 17) darstellen, ist mir wenig wahrscheinlich. 40 wird doch häufig gebraucht für eine unbestimmte Zahl schlechthin. Daß auch die Lebensdauer der Genossen manche Bizarrerie enthält und daß hier viel isnādkritisches Raisonnement steckt, gebe ich Lammens gern zu, aber ob die Absicht hier wirklich a priori die Rolle spielt, die ihr Lammens zuschreibt, scheint mir nicht nachweisbar. Über die mekkanische Zeit wissen wir allerdings nur sehr wenig, aber die medinensische ist doch besser bekannt, als es Lammens' Kritik zulassen will. Man kann mit ihm die ungeheure Bedeutung der Koranexegese und des Evangelienvorbildes auf die Ausgestaltung der Sīra anerkennen, ohne eine historische von der Exegese unabhängige münd-

liche Überlieferung zu leugnen. Die Dichter der *ajjām el-arab* sollten die Siegeszüge ihres Propheten nur mühsam aus den dürftigen Andeutungen des Korans heraus rekonstruiert haben? Gerade die sich oft als Kommentare an gewisse Verse anschließenden Erzählungen der „Tage der Araber“ sind aber für Lammens ein Analogiebeweis für seine These. Gewiß ist diese These eminent geistreich, aber sind denn die glänzenden, oft romanhaft ausschmückenden, aber darum doch als Geschichtsquellen unschätzbaren Erzähler der Omajjadenzeit aus dem Nichts geboren? Stehen sie nicht in direkten Beziehungen zu den Überlieferern der *ajjām el-arab*? Geht denn nicht hier der anekdotenreiche Kommentar zu berühmten Versen Hand in Hand mit wirklicher, dieser Zeit entsprechender historischer Tradition? Wenn fromme Größen späterer Zeit auch immer wieder auf den Koran als Quelle hinweisen, so hat doch nicht der Wortlaut des Koran, sondern die ihn illustrierende mündliche Überlieferung die Antwort gegeben — wenigstens für die Zeit, die als glorreichste Zeit der Väter in den Aufzeichnungen der Söhne und Enkel zutage tritt. Da können Details tendenziös sein, da mag der historische Pragmatismus in Einzelheiten Orgien feiern, der wesentliche Ablauf der Geschichte aber steht fest. Es ist schwerer aufzubauen, als zu zerstören, und geistvolle Kritik ist besonders schwer zu widerlegen, da historisches Gefühl wider historisches Gefühl steht; aber ich kann nicht genug warnen, sich durch diese verführerische Kritik irremachen zu lassen. Lammens geht in seiner Skepsis ebensoweit irre wie die alte Muhammedforschung in ihrer Unkritik. Mir ist unbegreiflich, woher dieser islamische Drews den Mut nimmt, dann doch wieder in anderen Arbeiten so viel Positives über Muhammed und die erste Zeit des Islam zu behaupten. Mit dem historischen Muhammed selbst beschäftigt sich eine andere Arbeit dieses unermüdlichen Forschers. *Mahomet fut-il sincère?*[1] ist eine Frage, von der man annehmen sollte, daß sie allmählich außer Mode gekommen wäre. Lammens erörtert sie auch nicht nach Art der alten

[1] *Recherches de Science religieuse* No. 1 et 2, 1911 (Paris).

Polemiker, sondern er seziert mit unbarmherziger Schärfe die Psyche dieses seltsamen Menschen. Kann ein Mensch, der in dem kaufmännischen Milieu Mekkas, wie es die oben zitierte Arbeit schildert, aufgewachsen ist und der sich später als ein gewiegter Politiker erweist, jemals ein rein religiöser Mensch gewesen sein, der an seine Sendung aufrichtig glaubt? Ist Muhammeds Leben nicht von Anfang an voll von Kompromissen? War er wirklich aufrichtig? — Es ist psychologisch unmöglich — so antwortet hier der katholische Priester und man hat die Empfindung, daß ihn das Resultat seiner Forschung freut. Selbst Autosuggestion will er Muhammed nur in beschränktem Umfange zugestehen. Seine religiöse Wirkung ist ihm eine politische. Was den unparteiischen Leser dabei am meisten stört, ist die verschiedene Bewertung der Tradition, je nachdem sie für oder gegen Muhammed spricht. So sehr ich Lammens' Forscherpersönlichkeit verehre, hier muß ich fragen: *L'historien fut-il sincère?* Ich billige Lammens die subjektive Wahrhaftigkeit zu. Darf ich sie dann aber einem Muhammed, von dem ich so sehr viel weniger weiß, bestreiten? Und doch verstehe ich, wie Lammens zu seinen Schlüssen kommt. Er zitiert nicht umsonst seine ausgezeichnete Arbeit *Le „Triumvirat" Aboû Bakr, Omar et Aboû ʿObaida* (Mélanges de la Faculté Orientale IV, 113ff.; Beyrouth 1909). Die Vermutung, daß die genannten drei Männer sich schon vor und dann sicher beim Tode des Propheten zusammengetan hätten, um das Auseinanderfallen des Staates zu verhindern, daß also auch sie nicht religiöse Enthusiasten, sondern nüchterne Politiker waren, ist von Lammens zuerst ausgesprochen und von Caetani, *Annali* a. H. 13 § 135 weiter ausgebaut worden. Ich stimme dieser These zu, sage aber, diese Leute waren „auch" Politiker. Jedenfalls stehen alle diese Lammensschen Arbeiten in deutlichem Zusammenhang.

Wie weit wir auf diesem Gebiete noch von feststehenden Resultaten entfernt sind, beweist ein Buch von Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde* (Paris 1911). Hier wird Muhammed als Apokalyptiker gefaßt. Muhammed erwartet nach Casanova das als-

baldige Eintreten des jüngsten Gerichtes. Als er starb, ohne daß dieses erfolgte, wurde — entsprechend der Wiederkehr Jesu im Christentum — die Überlieferung anders ausgelegt. Muhammed ist für Casanova der absolut ehrliche Schwärmer, der das noch zu seinen Lebzeiten eintretende Gericht erwartet. Alles, was im Koran dieser Auffassung widerspricht, ist also gefälscht, was in ihm aber einigermaßen damit im Zusammenhang steht, bekommt gewaltsam die gewünschte Deutung. Konsequenterweise sieht dann der Verfasser in der Mahdilehre und in der Schīʿa den wahren Islam. Ich kann mich dieser These in keiner Weise anschließen und behalte mir vor, meine abweichende Meinung an anderer Stelle ausführlich zu begründen. Die Methode Casanovas stellt alles, was Goldziher und Snouck Hurgronje mühevoll erarbeitet haben, direkt auf den Kopf. Auf einen Einfall von Sprenger baut der spekulative Sinn des Verfassers ein Gebäude von Hypothesen auf, das vor dem Wirklichkeitssinn gesunder historischer Kritik nicht bestehen kann. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß Muhammed mit dem Gedanken eines bald bevorstehenden Strafgerichts in seiner ersten mekkanischen Zeit gespielt hat, worauf Snouck Hurgronje schon vor vielen Jahren aufmerksam gemacht hat. Aber die daraus gefolgerten Konsequenzen des Verfassers sind abzulehnen. Geradezu unbegreiflich ist mir, daß ein Gelehrter dieses Buch schreiben konnte, nachdem er Snouck Hurgronjes *Mahdi* und Goldzihers *Muhammedanische Studien* gelesen hatte. Beide Werke sind ihm wohl bekannt.

Wieder in ganz anderer Weise beleuchtet dann Rudolf Leszynsky das Problem des Lebens Muhammeds in seiner Arbeit *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds* (Berlin 1910). Der Titel charakterisiert den Inhalt vollkommen. Das Thema wird hier aber nicht von einem nüchternen Historiker behandelt, wie in dem im letzten Archivbericht (Bd. XI, 344) besprochenen vortrefflichen Buche von Wensinck, sondern von einem jüdischen Apologetiker und Polemiker. Niemand wird es Leszynsky verargen, daß er gegen die Methode zu Feld zieht, die den Juden alles Schlechte in die

Schuhe schiebt und im Stil des Hadīth auf ihre Kosten Muhammed rechtfertigt und verherrlicht. Leszynsky dreht nun aber den Spieß um und fällt in den entgegengesetzten Fehler. So wird das fleißig zusammengestellte Buch eine Tendenzschrift. Ich kann hier nicht auf Einzelheiten eingehen, aber der Versuch, die uns literarisch und aus der Geniza (vgl. Hirschfeld, Jewish Quarterly Review XV S. 169 ff.; Leszynsky S. 104 ff.) erhaltene Vergünstigung, die der Prophet dem jüdischen Banu Hanina aus Chaibar verliehen haben soll, als historisch zu retten, kann nicht unwidersprochen bleiben. Authentische Erlasse Muhammeds polemisieren nicht gegen die vom Hadīth dem Kalifen Omar zugeschriebene, wahrscheinlich noch spätere Reglementierung des Judentums, von den aus der Diplomatik genommenen Gründen, die gegen die Echtheit sprechen, ganz zu schweigen. Wir werden noch ein anderes Buch des Verfassers zu besprechen haben, das ungleich besser ist als diese jüdische Parteischrift. Wie unparteiisch und vornehm ist demgegenüber die kurze Skizze von F. Buhl *The Character of Mohammd as a Prophet* (The Moslem World I 1911, 356 ff.). Obwohl in einer Missionszeitschrift erschienen, ist diese Studie diktiert von der nüchternen Objektivität des Historikers, der um keines Haares Breite dem entgegenkommt, was die Mehrzahl seiner Leser nur zu gern von ihm gehört hätte. Ein innerer Konnex in der ganzen Art der historischen Auffassung besteht zwischen dem Buhlschen Aufsatz und einer kleinen Detailstudie, die der unvergeßliche Altmeister de Goeje unter dem Titel *La Filiation de Mohammed* zu der Festschrift anläßlich des Centenario della Nascita di Michele Amari (I, 151 ff.) beigesteuert hat. De Goeje verteidigt hier gegenüber Caetani und anderen die Historizität der überlieferten Abstammung des Propheten. Er war wirklich der Sproß einer angesehenen Familie und Muhammed war sein wirklicher Name. Die Arbeit de Goejes klingt wie ein mahnendes Testament: „Hütet euch vor der Hyperkritik.“ Daß diese Warnung in unseren Tagen und besonders für die Leben-Muhammed-Forschung berechtigt ist, wird niemand bestreiten können.

Was gesunde nüchterne Kritik ist, können wir auch aus Theodor Nöldeke's *Geschichte des Qorāns* lernen, einem Standardwerk, an dessen erster Auflage wohl alle lebenden Orientalisten ihre Grundanschauungen orientiert haben Das Buch war allmählich vergriffen und eine Neuauflage nötig. Nöldeke konnte sich dazu nicht mehr entschließen und so hat er die Arbeit vertrauensvoll seinem Schüler Friedrich Schwally überlassen. Der erste Teil dieser stark vermehrten und namentlich in der Literatur up to date gebrachten Neuauflage liegt nun vor (Leipzig 1909). Er enthält den Abschnitt „Über den Ursprung des Qorāns". Die Nachträge und Veränderungen sind sämtlich Schwally's geistiges Eigentum. Angenehm fällt auf, daß er sich verschiedenen modernen Theorien (Muhammeds Name, Strophenthorie usw.) gegenüber skeptisch oder doch abwartend verhält. Ich glaube, wir müssen ihm alle aufrichtig dankbar sein; denn er hat uns ein wertvolles Altes verjüngt, ohne ihm seinen Reiz des Alters zu nehmen und ohne es mit Hypermodernem zu beschweren — ein schönes Werk der Dankbarkeit und der Pietät. Wir erwarten mit freudiger Ungeduld den zweiten Teil. Detailstudien über die Sprache des Korans verdanken wir neuerdings Th. Nöldeke in seinen *Neuen Beiträgen zur semitischen Sprachwissenschaft* (Straßburg 1910). *Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran* handelt H. Grimme (Zeitschr. f. Assyr. XXVI, 158), u. ib. S. 148 äußert sich F. Schultheß *Zu Sura 91, 9, 10,* deren Sprachgebrauch er untersucht. In der Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesell. Bd. 65 u. 66 haben sich A. Fischer und P. Schwarz über Sure 2, 191 unterhalten. *Zur Geschichte der Siebenschläferlegende* hat ib. Bd. 65 W. Weyh Beiträge aus türkischen Berichten nach russischen Quellen beigesteuert. Das von ihm erwähnte Buch von M. Huber *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern* (Leipzig 1910) ist mir nicht zugänglich

Schon oben wurden Leone Caetani's *Annali* genannt. Das riesige Werk ist nur für Spezialforscher gedacht, aber es liegt Caetani daran, mit seinen dort ausführlich begründeten Resultaten

das Ohr weiterer Kreise zu erreichen. So hat er sich zu einem Compendium entschlossen, von dem unter dem Titel *Studi di Storia Orientali* (Milano 1911) der 1. Band vorliegt. In drei großen Abschnitten beschäftigt er sich erstens mit dem Gegensatz Orient und Okzident, Islam und Christentum, zweitens mit dem vorislamischen Arabien, seiner Austrocknung (*inarridimento; essiccamento*) und den großen semitischen Wanderungen (Ausbau der Winklerschen These) und drittens mit Arabien in historischer Zeit und der Psychologie der islamischen Siege. Alle seine wichtigen in den *Annali* niedergelegten Thesen wenden sich hier an alle historisch Interessierten und weite Kreise werden zur Kritik dieser Thesen eingeladen. Möge eine recht lebhafte Aussprache erfolgen.

Ohne Kritik und sorgfältige Nachprüfung möchte ich auch nicht die Gedanken Gemeingut werden sehen, die H. Lammens in seinen Arbeiten über *Le Califat de Yazîd Ier* (Mélanges de la Faculté Orientale, Beyrouth, Bd. IV, 233—312 und V, 81—269) ausgesprochen hat Eine erstaunliche Fülle von Material ist hier mit Bienenfleiß zusammengetragen, und eine große Freude an historischer Spekulation hat diese Materien nach großen Gesichtspunkten gesichtet. Aber der Bewertung der historischen Glaubwürdigkeit vieler Stellen und ihrer Deutung möchte ich doch widersprechen. Obwohl das rein Historische in diesem Bericht ausscheiden muß, nenne ich hier das Werk, da es von religionsgeschichtlichem Interesse ist. Yazīd I ist ja bekanntlich der Inbegriff des Schrecklichen für die Orthodoxie; denn unter ihm fiel Husain, der Märtyrer der Schī'a. An seine Regierung knüpft Lammens eine Reihe wichtiger Fragen: *La Situation de Qoreiš dans l'Arabie préislamite* (Kap. 3), *les droits des Qoreišites au Califat* (Kap. 4), *la succession chez les Omaiyades* (Kap. 5), *Karbala* (Kap. 10), *Mort de Hosain* (Kap. 11), *le Lendemain de Karbala* (Kap. 12) und andere wichtige Fragen. Ich bedauere, alle diese religionsgeschichtlich höchst bedeutungsvollen Erörterungen hier nicht näher studieren zu können. Man wird diese schönen Studien nie übersehen dürfen, aber man wird dabei stets weniger die Tatsachen als die Schlüsse

nachzuprüfen haben. Trotz aller Reserve möchte ich hier zum Schluß nochmals klar meine Bewunderung der Lammens'schen Arbeiten zum Ausdruck bringen.

3 Religiöse Wissenschaften

Nachdem schon oben die wichtigsten Gesamtdarstellungen besprochen sind, kommt es hier darauf an, den neuerlichen Ausbau des Studiums der Pflichtenlehre, der Dogmatik und der mit ihr eng verknüpften Philosophie zur Darstellung zu bringen. Im Jahre 1910 erschien eine deutsche Übersetzung von Th. W. Juynboll's *Handleiding* (s. Archiv VIII, 1904 S. 135) unter dem Titel *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfi'itischen Schule* (Leiden, Leipzig). Das Erscheinen dieses nützlichen Werkes füllte eine besonders in Deutschland schwer empfundene Lücke aus. Wenn man die arabischen Juristen auch noch so schön übersetzt und in Paragraphen einteilt, ihre Lehren bleiben doch unübersichtlich, so lange man nicht europäische Methoden anwendet. Das gilt vor allem für das Erbrecht. Juynbolls Buch gibt den Inhalt des islamischen Gesetzes in einer für Europäer genießbaren Form. Gegenüber der holländischen Erstauflage ist die deutsche Ausgabe mehrfach verbessert und modernisiert. Die zahlreichen Verweise auf die speziellen Verhältnisse der niederländischen Kolonien sind dagegen fortgeblieben. Die von A. Schaade besorgte Übersetzung ist gut. Das ganze Buch ist eine höchst erfreuliche Erscheinung und einfach unentbehrlich für Islaminteressenten. Außer den zahlreichen Artikeln von Juynboll in der *Enzyklopädie des Islam*, die hier nicht einzeln namhaft gemacht werden können, verdient hier ein rechtshistorischer Aufsatz von F. F. Schmidt *Die Occupatio im islamischen Recht* (Der Islam I, 300 ff.) besondere Hervorhebung; denn er hat prinzipielle Bedeutung. An dem Beispiel der Occupatio, einem der Erwerbsgründe des Dominiums wird gezeigt, „wie auch hier die starke Beeinflussung durch die römische Rechtswissenschaft und Gesetzgebung ganz unverkennbar ist". Es wäre sehr zu wünschen, daß

F. F. Schmidt die hier so fruchtbringend eröffnete Forschung noch durch zahlreiche weitere Detailuntersuchungen bereichere. Es fehlt ihm dazu weder an Vorkenntnissen, noch an Blick. Das gleiche Thema der römisch rechtlichen Einflüsse ist in umfangreicher Weise von Santillana in einem für die Regierung von Tunis entworfenen *Code Civil et Commercial Tunisien Avant projet* (1899) behandelt worden. Dies Werk ist, wie ich mich überzeugt habe, in Fachkreisen ganz unbekannt, weshalb ich es hier erwähne. Man sollte wissenschaftliche Leistungen von Bedeutung nicht in ephemeren offiziellen Drucksachen vergraben.

Auch die algerische Regierung unternimmt zur Zeit Versuche einer Kodifikation des islamischen Rechtes. Aus Eingeborenen und Europäern ist eine Kommission gebildet worden, welche die Frage studiert. Die Lektüre der von dieser Kommission unter dem Titel *Projet de Codification du droit musulman* veröffentlichten Faszikel — ich habe bisher 5 zu Gesicht bekommen — ist von größtem Interesse, aber ich kann mich, was den Erfolg betrifft, nur rückhaltlos dem Skeptizismus Snouck Hurgronjes anschließen. Man kann das islamische Recht wohl kodifizieren, aber man könnte dann gerade so gut den Code Napoléon einführen. Wenn man es europäisieren will, so wird es eben ein ganz neues Gesetz, das die Eingeborenen doch nicht befriedigt. Außerdem wird man dadurch nie über die Schwierigkeiten, die in dem lokalen Gewohnheitsrecht liegen, hinwegkommen. Man wird wohl besser dem holländischen Beispiel folgen und von einer Kodifikation überhaupt absehen. Das hindert natürlich nicht, daß man gediegene Lehrbücher schafft, aus denen die richterlichen Beamten sich instruieren können. Wenn ein Franzose einmal ein Handbuch des malikitischen Ritus nach Art des Juynboll'schen für die niederländischen Kolonien unter Verwertung der lokalen Sonderrechte Französisch-Afrikas schriebe, so würde damit dem Fortschritt ein größerer Dienst erwiesen, als mit der Kodifikation eines gar nicht existierenden Idealrechtes. Damit sollen natürlich in keiner Weise die großen Verdienste verkleinert werden, die sich Marcel Morand, der Rapporteur

der genannten Kommission, um die Vorbereitung dieser Kodifikation erworben hat. Seine vielseitige Arbeit wird gut illustriert durch den umfangreichen Band *Études de droit musulman algérien* (Alger 1910), in dem er eine große Reihe von Einzelarbeiten (*famille, mariage, interdiction* usw.) gibt und auch über das Kodifikationsprojekt referiert. Unter seinem Einflusse stehen wohl die meisten neueren französischen Arbeiten über islamisches Recht. Ich möchte hier zwei nennen, die in ihrer Methode charakteristisch voneinander abweichen. Eine gründliche und ernste Arbeit ist E. Fagnan's *Sidi Khalil, Mariage et Répudiation* (Alger 1909). Die alte Perrot'sche Sidi Chalīlübersetzung verdient nach mehr als einem halben Jahrhundert mit Recht eine zeitgemäße Auffrischung. Seignette hat nur einen Teil behandelt, Cherbonneau stark gekürzt, so daß man den Fagnan'schen Versuch mit Freuden begrüßen wird. Ich habe die Übersetzung nicht im einzelnen nachgeprüft, die Aufmachung der Einleitung hat mir aber den besten Eindruck von der wissenschaftlichen Qualifikation des Übersetzers gegeben. Sehr viel weniger kompetent, aber dafür mit um so schöneren rechtsphilosophischen Sätzen geht Felix Arin zu Werk, dessen *Recherches historiques sur les Opérations usuraires et aléatoires en droit musulman* (Paris 1909) offenbar eine Pariser These ist. Was in dem Buche steht, konnte man besser und kürzer schon anderswo lesen. Die Hauptquelle des Verfassers ist die verdienstvolle Houdas-Marçais'sche Bochari Übersetzung, von der jetzt 3 Bände vorliegen. Unter *Recherches Historiques* hätte man wohl etwas anderes erwarten dürfen. Noch einen Schritt unwissenschaftlicher — aber als Kulturdokument hochinteressant — ist Riad Ghali's Buch, wohl auch eine Pariser These: *De la Tradition considérée comme Source du Droit Musulman* (Paris 1909). Ein Jungägypter träumt hier von einer Reorganisation der „nation musulmane“ durch das islamische Recht. Das Buch ist vom Standpunkte strengster Orthodoxie geschrieben — auch das ist bei einem Jungägypter beachtenswert — und erhofft das Heil von einer geistigen Vereinigung der Azhar mit der Uni-

versité Egyptienne. Den Inhalt der eigentlichen Arbeit bildet eine Darlegung der islamischen Hadīthkritik in ihrem ganzen scholastischen Aufbau ohne ein Wort moderner Kritik. Daß über diese Dinge von Europäern mancherlei Wertvolles gearbeitet ist, scheint dem Verfasser unbekannt. Nach der Einleitung möchte ich schließen, daß er es auch nicht verwerten würde, selbst wenn es ihm bekannt wäre. Für die Vertreter der Nation Musulmane ist ja das islamische Bekenntnis die notwendige Voraussetzung jeglicher Islamstudien.

Mehr der Politik als den Fiqhstudien dient der Aufsatz *Le Maroc berbère et les mines européennes* von A. Le Châtelier (Revue du Monde Mus. X 1910, 145), der ein Auszug über die berggesetzlichen Vorschriften der bekanntesten Rechtslehrer sämtlicher Riten in Übersetzung beigefügt ist. Begreiflicherweise beschäftigen sich die meisten islamkundlichen Arbeiten der Franzosen in den letzten Jahren mit Marokko. So bringt die gleiche Revue XV (1911), 1 ff. eine auszugsweise Übersetzung von *Le Traité du Mariage et de l'Éducation d'Ibn Ardoun* aus der Feder Paul Paquignon's. Es handelt sich um ein volkskundlich sehr wichtiges Werk *muqnī'l-muchtādj*, das zwischen *Fiqh* und *Adab* die Mitte hält und für Marokko eine ähnliche Bedeutung zu haben scheint wie Ibn el-Ḥādjdj's *Madchal* für Ägypten. Ibn Ardoun ist 1584 gestorben. In das marokkanische Gewohnheitsrecht, das aber von den islamischen Juristen rezipiert wurde, führt uns Ed. Michaux-Bellaire's *La Guelza et le Gza* (Revue XIII 1911 197). Die Quellenauszüge, die der Abhandlung folgen, sind das Wichtigste. Ich konnte die Erörterungen nicht nachprüfen, doch nach Analogie eines anderen Aufsatzes des gleichen Verfassers (*L'Impôt de la Naiba et la Loi Musulmane au Maroc* ib. Bd. XI 1910 S. 396 ff.) sind sie wenigstens in ihrem theoretischen Teil nur mit Vorsicht zu verwerten. Michaux-Bellaire, der derzeitige Chef der Mission scientifique au Maroc, hat überhaupt eine sehr fruchtbare Tätigkeit entwickelt, man hätte nur gern die Früchte in etwas ausgereifterem Zustand empfangen. So hat er in den *Archives Marocaines*

XV (1909) außer zahlreichen anderen Arbeiten einen Juristen aus der Wende des 18. ins 19. Jahrhundert behandelt. Unter dem Titel *Touḥfat al-Qouḍḍât* (so) *bi baʿḍ masa'il ar-rouat* hat er eine unter Berücksichtigung des Gewohnheitsrechtes von dem Faḳīh Aḥmed el-Bū-Jaʿḳūbī geschriebene Abhandlung über die rechtliche Stellung und die Aufgaben der Hirten in Übersetzung und lithographischer Reproduktion mitgeteilt und durch gelehrte Anmerkungen erläutert. Etwas mehr grammatische Schulung wäre dem Verfasser zu wünschen und etwas mehr Akribie, wie schon allein der Titel dieser Arbeit beweist, von anderem zu schweigen. In dem gleichen Bande der Archives Marocaines ist von dem gleichen Übersetzer der Schluß eines Fetwas über den heiligen Krieg mitgeteilt: *Traduction de la Fetoua du Faqîh Sîdi Ali et-Tsouli* (S. 157 ff.; vergl. Bd. I, 116 ff. und III, 394 ff.).

Einen zuverlässigeren Eindruck macht die Arbeit Emile Amar's über El-Wanscharīsī's große Fetwasammlung, die unter dem Titel *Consultations Juridiques des Faqihs du Maghreb* in „Archives Marocaines" XII, XIII erschienen ist. Es handelt sich um ein wichtiges Werk der Nawāzilliteratur, das el-miʿjār el-mughrib genannt ist. El-Wanscharīsī ist ein Autor des 15. Jahrhunderts. Amar gibt wichtige Auszüge aus allen Teilen des *fiqh*, ein nützliches und lehrreiches Buch. Auch der Staatsrechtslehrer Mawardi, den Comte Léon d'Ostorog so schön zu bearbeiten und zu übersetzen begonnen hatte, ist Gegenstand neuerer Studien gewesen. Mit bekannter Sorgfalt hat H. F. Amedroz *The Office of Kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi* (Journal of the Royal Asiat. Soc. 1910 p. 761 ff.) und aus dem gleichen Werke *The Mazalim Jurisdiction* (ib. 1911, 635 ff.) behandelt. Die Texte werden nicht übersetzt, aber genau inhaltlich wiedergegeben und mit wertvollen Anmerkungen erläutert — ein sehr nützliches Unternehmen. Auch D. S. Margoliouth hat sich an diesen Mawardi-Studien beteiligt (ib. 1910, 307 ff.). A. Gottheil verdanken wir *A Fetwa on the Appointment of Dhimmis to office* aus einer Jerusalemer Bibliothek (Zeitschr. f. Assyriol. XXVI).

Von der Pflichtenlehre zur Dogmatik führt uns eine Arbeit von F. Kern, *Ein dogmatisches Vermächtnis des Imām aš Šāfiʿī* (Mitteilg. d. Sem. f. Or. Sprachen XIII Westasiat. Stud., Berlin 1910, S. 1ff.). Es ist ein kurzes Glaubensbekenntnis dieses berühmten Gründers der schāfiʿitischen Schule, dessen Echtheit mir nicht über alle Zweifel erhaben zu sein scheint. In die islamischen Lehren von den letzten Dingen führt sehr hübsch ein die Heidelberger Dissertation (1909) von Rudolf Leszinsky, betitelt *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht.* In einem Untertitel gibt sie sich als „eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie". Grundstock der Arbeit ist Herausgabe und Übersetzung von Asad b. Mūsā's scheinbar altem *Kitāb el-zuhd* (Brockelmann, Litt.-Gesch. I, 66), das nach dem Verfasser die Mitte hält zwischen dem Koran und den von Gautier und Wolff herausgegebenen Eschatologien aus späterer Zeit. Die Absicht des Verfassers ist nun hauptsächlich, die Parallelität der muhammedanischen Lehre von den letzten Dingen mit der christlich-jüdischen zu erweisen. Diese Parallelität hat zwar schon lange als gesichert gegolten, es fehlte aber an umfangreichen Einzelbeweisen. Zwischen jüdischer und christlicher Lehre wird mit Absicht nicht geschieden. Der Verfasser erörtert jeweils den Inhalt der einzelnen Kapitel und gibt dann eine Übersetzung des Textes. Die einzelnen Kapitel behandeln folgende Themata: Die quälende Ungeduld der Verdammten, die leichteste Strafe in der Hölle, die Täler und Berge der Hölle, die Schlangen und Skorpione, die Getränke, die Schwere der Strafen, die Höllenbrücke, das Herabkommen Gottes im Wolkendunkel zum Gericht, die Fürbitte des Propheten, die Wage, die Rechnungsablage, was am Auferstehungstage gerufen wird, wie Gott Rechenschaft fordert, die Wiedervergeltung. Die Arbeit ist nützlich und gut, aber natürlich nur eine Vorarbeit.

In die Geschichte der dogmatischen Kämpfe führt uns F. Kern mit einigen Mitteilungen über *Murǵitische u. antimur*

gitische Tendenztraditionen (Zeitschr. f. Assyr. XXVI, 169). Was die Araber unter der Sektenbezeichnung *Die Hashwīya* verstanden, untersucht M. Th. Houtsma ib. S. 196. In spätere Zeit führt uns I. Goldziher's ausgezeichnete Arbeit *Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegungen* (Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. 62, 1 ff.). Nach der kurzen Periode, da die Muʿtazila Mode war und staatlichen Schutz fand, war die orthodoxe Reaktion unter dem Kalifen Mutawakkil gefolgt. Von da ab herrschte in rationalistischen Kreisen „die Furcht vor dem Schwerte". Selbst die Lehre eines Aschʿari, die doch schon eine sehr orthodoxe Fassung des Kalām darstellte, fand keine Gnade in ḥanbalitischen Kreisen. Dieser Zustand dauerte bis in die Seldjuqenzeit. Erst der großzügig veranlagte Vezir Niẓām el-Mulk verschaffte dem Aschʿaritismus allgemeine Duldung und Anerkennung, und schließlich wurde dieser die offizielle Form der Orthodoxie. Aber selbst nach Niẓām el-Mulk gab die ḥanbalitische Schule nicht nach, und ihre Zentren bekämpften die Lehre Aschʿarī's nach wie vor. Die Niẓāmīje, die berühmte Hochschule, galt diesen Fanatikern als der Sitz der Ketzerei. Sie beherrschten den Pöbel, und es kam öfters zu Straßenkrawallen und Verunglimpfungen aschʿaritischer Theologen. Später erscheint als Hochburg dieser ultraorthodoxen Richtung besonders Syrien (Ibn Taimīje), aber auch in Ägypten gab es stets Ḥanbaliten. Namentlich in Syrien wuchs der ḥanbalitische Einfluß in den traurigen Zeiten der Mongolennot. Erst durch die Osmanen wurde dem Hanefitismus zum Siege verholfen. In seiner bekannten reich dokumentierten Schreibweise führt uns Goldziher in den lebendigen Fluß dieser Entwicklung hinein und läßt uns, namentlich gestützt auf El-Subkī's große *ṭabaqāt*, auch die führenden Persönlichkeiten kennen lernen. Ich möchte diese Studie seiner wichtigen Arbeit über die Malikiten vergleichen, mit der er die Edition des Ibn Tūmart eingeleitet hat.

Besonders lebhaft war die wissenschaftliche Produktion auf dem Gebiete der Philosophie. An erster Stelle möchte ich

da den meisterhaften Abriß nennen, den I. Goldziher unter dem Titel *Die islamische und die jüdische Philosophie* in der „Kultur der Gegenwart" V, 1 (Allgemeine Geschichte der Philosophie) S. 45—77 gegeben hat (Berlin und Leipzig 1909). Auf wenigen Seiten ist hier unendlich viel gesagt, und ich möchte nur wünschen, Goldziher hätte die Einzelbelege mitveröffentlichen können. Manches davon ist dann wohl in seinen „Vorlesungen" niedergelegt. Außer diesem Abriß danken wir Goldziher noch zwei weitere Studien auf diesem Gebiet. Einmal ist es ihm gelungen, den Namen der *ichwān el-ṣafā*, der „Lauteren", einer philosophischen Gemeinschaft, zu erklären. *Über die Benennung der „Ichwān el-ṣafā"* lautet der Titel dieses Aufsatzes, der in Der Islam I, 22ff. (1910) erschienen ist. Die Selbstbezeichnung der „Lauteren" stammt aus der Geschichte „Die Ringeltaube" in Kalila wa Dimna, einem von den Lauteren mystisch gedeuteten Werke. Tendenz dieser Geschichte ist zu zeigen, „wie nur das Zusammenwirken treuer Genossen die Möglichkeit bietet, einander aus den Schlingen des lauernden Jägers und aus anderen Gefahren zu befreien". Die *ichwān el-ṣafā* — der Terminus kommt in dieser Geschichte vor — befreien ihre leidenden Genossen aus den Banden des Materiellen. Eine andere Studie, die in der „Festschrift zum 70. Geburtstage A. Harkavy's" (Budapest 1909) erschienen ist, lautet: *Ein anonymer Traktat zur Attributenlehre.* Diese bisher unbekannte Schrift befand sich unter den der ungarischen Akademie gehörigen Beständen aus einer Geniza. Das Werkchen stammt von einem Juden, steht aber ganz unter dem Einfluß der islamischen Scholastik. Können wir hier die letzte Auswirkung griechischer Fragestellungen verfolgen, so führen uns andere Studien in das Problem der Übernahme griechischen Gutes durch die frühislamische Geistesbildung. So hat Referent in der Zeitschrift für Assyriologie XXVI über *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung* geschrieben. Es war oft behauptet, aber nie im einzelnen bewiesen worden, daß die islamische Dogmengeschichte ihre Hauptprobleme dem Christentum

entlehnt habe. Ein Vergleich der polemischen Schriften des Johannes von Damaskus mit dem Ḥadīth ergab eine bis ins einzelne gehende Bestätigung dieser Hypothese. Schon früher hatte Goldziher eine Studie veröffentlicht über *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ* (Zeitschr. f. Assyriologie XXII, 317 ff.), die begreiflicherweise meist durch den Sufismus in den Islam eingedrungen sind. Aber auch die Ichwān el-ṣafā und die Ismailiten sind nach Goldziher an diesen Entlehnungen schuld. Von einzelnen Elementen dieser Art führt Goldziher an: Die Lehre vom Weltintellekt als Emanation Gottes — ein Reflex davon ist der Beginn der Schöpfung mit der Erschaffung des Schreibrohres —, die Präexistenz Muhammed's und im Zusammenhang damit die Lehre von der Lichtsubstanz (*nūr*) des Propheten, die in keiner der modernen Biographien fehlt, aber schon bei den ältesten vorkommt. Besondere Bedeutung gewinnt diese Lehre für die Schīʿiten. Ebenfalls in sektiererischen Kreisen greift der gnostische Gedanke Platz, daß alle Propheten nur Manifestationen des gleichen göttlichen Intellekts sind. — Eine weitere systematische Untersuchung *Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* hat dann S. Horovitz im Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau 1909 veröffentlicht. Die griechischen Einflüsse auf die arabisch schreibenden Neuplatoniker und Aristoteliker liegen auf der Hand, weniger klar sind die Einflüsse auf die älteste Schicht arabischer Dialektiker, die sogenannten Mutakallimūn. Ihnen gilt diese Arbeit. Horovitz sucht zunächst an dem arabischen Philosophen Naẓẓām († 845) und seiner Schule den Einfluß der Stoa zu erweisen. Zu dem System Naẓẓām's gehört die Lehre vom *Kumūn*, dem Verborgensein (S. 21 ff.), d. h. z. B. in Adam waren alle seine Nachkommen schon verborgen. Durch diese Theorie wird das Werden ausgeschaltet und die Schöpfermacht Gottes in islamischer Auffassung philosophisch begründet. Schahrastānī vergleicht die Lehre Naẓẓām's mit der des Anaxagoras, doch wird diese Verbindung von Horo-

vitz für unhistorisch erklärt. Er vermutet hier Einflüsse der Stoa. In einem zweiten Kapitel (S. 44ff.) beschäftigt er sich mit Muʿammar († 850), bei dem er eine Ideenlehre unter platonischem Einfluß konstatiert. In der Bezeichnung der Schule Muʿammar's als *aṣḥāb el-maʿānī* will er eine Erinnerung an *οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι* (Soph. 248) sehen. Ebenfalls platonische Einflüsse konstatiert der Verfasser bei Abū Hāschim († 933), Einflüsse, die er auf den Sophisten zurückführt. Der Bedeutung dieses Werkes für die islamische Philosophie widmet er dann noch ein eigenes Kapitel (S. 70ff.), dem sich ein letztes (viertes) Kapitel anschließt „Über den Begriff des *Tawallud*", d. h. die mittelbare Handlung im Gegensatz zur unmittelbaren (*mubāschara*), ein Problem, dessen komplizierte Entstehung er aufzuhellen versucht. Diese mit großem Scharfsinn geschriebene Arbeit ist nicht unwidersprochen geblieben. Max Horten, der verdienstvolle Kenner der islamischen Philosophie, hat sich in nachahmenswert vornehmer Polemik gegen einige Hauptthesen der Horovitz'schen Studie gewandt. In einem Aufsatz in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, Bd. 63 (1909), S. 774, betitelt *Die Lehre vom Kumūn bei Naẓẓām († 845)* wendet er sich gegen die These von der stoischen Herkunft dieser Lehre und führt sie mit Schahrastānī auf Anaxagoras zurück. Dabei äußert er den entwicklungsgeschichtlich höchst interessanten Gedanken, daß die alten Mutakallimūn sich besonders von den Vorsokratikern angezogen fühlten. So bringt er Naẓẓām's Lehre von dem *tadjaddud* in Beziehung zu Heraklits *πάντα ῥεῖ*. Erst Alfarabī, der zweite Aristoteles, erschließt den muslimischen Gelehrten die höhere griechische Philosophie. Was Anaxagoras' Beziehungen zu Naẓẓām betrifft, so spricht die historische Wahrscheinlichkeit für Horten gegen Horovitz, da ja die Araber selbst diese Beziehung behaupten und sie Horten sachlich begründet. Aber Horovitz dürfte trotzdem recht haben, wenn er im allgemeinen die Einflüsse der Stoa betont. Auch Goldziher hat ihm recht gegeben, aber wohl ehe er die Horten'sche Arbeit kannte.

kommt nur darauf an, wo man sie sucht. Bei dem fatalistischen System des Islam sind die stoischen Einflüsse besonders schwer greifbar. Auch die von Horovitz gefundene Ideenlehre des Muʿammar wird von Horten angegriffen. Im Archiv für systematische Philosophie (Bd XV, 1909, S. 469ff.) schreibt er einen Aufsatz: *Die sogenannte Ideenlehre des Muʿammar.* Er will *maʿānī* — um diesen Terminus dreht sich der ganze Streit — nicht mit „Ideen", sondern mit „geistigen Realitäten" verdeutschen. Philologisch begründet er diese These in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 64 (1910), 391ff. Auch fehlen den *maʿānī* des Muʿammar nach Horten die wesentlichen Merkmale der platonischen Ideen. Man sieht, wie schwierig diese Entlehnungsfragen sind, und wie verschiedener Meinung ausgezeichnete Forscher hier noch sein können. Ich glaube, daß Horten recht hat, obwohl ich mich eigentlich etwas inkompetent auf diesem Gebiete fühle. Aber trotzdem möchte ich in diesem Zusammenhang äußern, daß m. E. in der frühen islamischen Literatur auch starke kynische Einflüsse vorliegen, besonders in der Adabliteratur. Dies Gebiet ist ja leider noch gänzlich unbearbeitet. Da hier einmal von fremden Einflüssen die Rede ist, sei hier gleich Hortens sehr merkwürdige Arbeit angeschlossen, die den Titel führt: *Indische Gedanken in der islamischen Philosophie* (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie und Soziologie XXXIV, 310ff.). Eine literarische Übernahme ist nicht nachweisbar, aber Einflüsse von Mund zu Mund sind anzunehmen — also der gleiche Weg, auf dem auch die ersten griechischen resp. christlichen Ideen in den Islam kamen. Die Vermittler eines großen Teiles dieser Gedanken waren die Sumanīje, eine rein empirische Schule, mit deren Mitgliedern die islamischen Philosophen in Basra, Bagdad und Persien diskutierten. Die Araber hatten das Gefühl, die Inder seien Spiritualisten wie sie, während sie Perser und Griechen mehr oder weniger als Materialisten ansahen. Es können hier nur die Schlagwörter aufgezählt werden, unter denen Horten die Entlehnungen registriert: 1. Der Buddhismus, 2. Die bud-

dhistischen Sekten, 3. Die Vaišeṣika, 4. Die Yoga und Jaina. Da indische Einflüsse im System des Islam, z. B. in der Mystik (Nirvana-fanā), nachgewiesen sind, hat die Übernahme indischer Gedanken in die islamische Philosophie nichts Wunderbares. Eine genauere Studie über die Sumanīje hat Horten im „Archiv für Geschichte der Philosophie", Bd. 24, unter dem Titel *Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Rázi* (1209) veröffentlicht. Wir sind Horten für diese ersten Versuche auf einem neuen Gebiet zu großem Dank verpflichtet.

Überhaupt erobert die unermüdliche Arbeit Hortens ein schwer genießbares Gebiet des islamischen Geisteslebens nach dem anderen. Außer dem genannten sind noch vier weitere umfangreiche Werke über islamische Philosophie in den Berichtsjahren aus seiner Feder geflossen. Hortens Methode ist, zunächst einmal die Quellen zu erschließen. So übersetzt er einen Autor nach dem anderen. Selbst wenn seine Bücher einen allgemeinen Titel haben, so läßt er doch immer den Quellen selbst das Wort. Das gilt z. B. von dem Buche *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam*[1] (Aus Renaissance und Philosophie ed. A. Dyroff III, Bonn 1910). Hier läßt Horten den Ibn el-Murtaḍā († 1437) sprechen, dessen Hauptwerk „Das tosende Meer der disputierenden Gelehrten" in der Einleitung die theologischen Probleme historisch-genetisch und systematisch behandelt, während es im übrigen der Jurisprudenz gewidmet ist. Horten übersetzt diese Einleitung. Erst hören wir Baghdādī, Schahrastānī und andere ihre Anschauung von der Genesis dieser Probleme darlegen, dann folgt eine Propädeutik (Logik) und dann die eigentliche Philosophie: Metaphysik, die Lehren von der unkörperlichen Seele, dem Lebensprinzip, der Körperwelt und endlich die positive Theologie, die sich auf

[1] Nicht zu verwechseln mit seinem mir während der Korrektur zugehenden Werke „Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam" (Bonn 1912; 666 S.). Auch dies Buch ist keine Systematik, sondern eine Quellensammlung.

diesem Systeme aufbaut. In dem umfangreichen Werke sind nur wenige Sätze von Horten selbst. Man könnte versucht sein, an die modernen islamischen Theologen zu denken, deren größter Stolz es ist, in ihren Werken keinen einzigen eigenen Gedanken vorzutragen. Damit würde man aber Horten bitter unrecht tun, denn in der Übersetzung philosophischer Texte aus dem Arabischen liegt eine eminente geistige Leistung. Man muß es nur einmal versucht haben. Und trotzdem habe ich aus den Werken Horten's, in denen er selber spricht, mehr gelernt als aus denen, in welchen er andere reden läßt, und deshalb ziehe ich sie vor. Aber auch schon die reinen Übersetzungen bedeuten eine Lebensaufgabe für sich. An solchen Werken seien hier noch weiter genannt:

1. *Die Philosophie des Abu Raschíd um 1068* (Bonn 1910). Abu Raschīd ist ein basrenischer Philosoph, der die Baghdader Schule bekämpft. Wir begegnen in ihm einer Mischung indischer Gedanken (Realität des Nichtseienden) mit griechischen (Logik des Aristoteles, Neuplatonismus) und persischen. Nach einer Einleitung, in der Leben, Schriften und Zeitgenossen des Verfassers geschildert werden, bekommen wir im ersten Teil die Philosophie des Abu Raschíd (Metaphysik, Psychologie, Körperwelt), im zweiten das Buch der Streitfragen zwischen Basra und Bagdad. Die einzelnen Thesen sind hier von Horten nach Nummern gegliedert, da die Büchereinteilung des Originals unlogisch ist.

2. *Die philosophischen Ansichten von Rázi und Ṭusī* († 1209 resp. 1273) Bonn 1910. Ṭūsī ist der Kommentator von Rázi's *muḥaṣṣal*, beides sind orthodoxe Theologen der nachghazalischen († 1111) Zeit, in der man keine eigentliche Philosophie bei der Orthodoxie mehr erwarten sollte. Das Interesse beider liegt nun darin, daß sie trotzdem noch wahre Philosophen sind, die viel Scharfsinn aufwenden, die koranische Weltanschauung mit der höheren geistigen Bildung zu versöhnen.

3. *Die Gottesbeweise des Schirázi* († 1640), *ein Beitrag zur Geschịchte der Philosophie und Theologie im Islam* (Bonn 1912).

Die Übersetzung stammt aus den „Vier Reisen“ (*el-asfār el-arbaʿa*), die in Teheran lithographiert wurden. Es ist ein interessantes Kompendium der Gottesbeweise der islamischen Scholastik. Nicht ohne Hochachtung scheiden wir von dieser Bibliothek Hortenscher Werke. Möge er uns auch einmal eine systematische Geschichte der islamischen Philosophie schenken; denn alle seine Arbeiten erregen einen wahren Hunger nach Synthese.

Zum Schluß sei hier noch eine Arbeit von Miguel Asín Palacios angeführt, deren Titel *La Polemica anticristiana de Mohámed el-Caisí* (Revue Hispanique XXI, New-York, Paris 1909) ihren Inhalt gut wiedergibt. Nach einer kurzen sorgfältigen Einleitung wird die kleine Schrift des Tunesiers Muhammed el-Qaisi (Ende des 16. Jahrhunderts) arabisch reproduziert und mit Übersetzung und Noten versehen. Es handelt sich um eine scholastische Widerlegung der Christologie. Eine jüdische Polemik gegen den Islam veröffentlicht S. Friedländer aus einem Werke des Karäers Qirqisānī (Zeitschr. f. Assyriologie XXVI, 93 ff.).

4 Zauberwesen, Heiligenkult, Mystik

Nach Edmond Doutté s grundlegendem Werk *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Alger 1909) brauche ich wohl nicht mehr zu motivieren, warum ich die in der Überschrift genannten Gebiete zusammenfasse. Es kommt mir aber sehr darauf an, gerade die Leser dieses Archivs mit Douttés Werk bekannt zu machen; denn es ist für sie die wichtigste Neuerscheinung aus dem Gesamtgebiete der Islamkunde. Endlich hat sich einmal ein berufener Forscher die Mühe genommen, die vielen populären Traktate über Astrologie, Geomantik, Buchstabenzauber usw., die massenhaft in billigen Lithographien und Drucken umlaufen und die religiöse Praxis der niederen Volksschichten, aber auch nicht weniger die Gebildeten des vorderen Orients beherrschen, gründlich zu untersuchen und in einen großen historischen und systematischen Zusammenhang zu stellen. Da werden die *schams*

el-maʿārif des el-Būnī, das klassische Standardwerk der populären Magie, da werden die *mafātīḥ el-ghaib* eines noch heute in Cairo lebenden Praktikers, da werden unzählige kleine Schriftchen erstmalig der europäischen Forschung erschlossen. All diese Schriften sind in Französisch-Nordafrika gesammelt. Sie sind aber sämtlich auch in Ägypten verbreitet und, wie Referent konstatieren konnte (Der Islam II 31ff.), auch in Deutsch-Ostafrika. In diesem Zauberwesen liegt, wenigstens in Afrika, wie schon oben angedeutet wurde, eines der wichtigsten Propagandamittel des Islam. Diesen größeren Zauber nehmen die Neger gern zu ihrem überkommenen Zauberwesen hinzu, und dieser Praxis folgt dann das islamische Bekenntnis. Es erschließen sich uns also mit Douttés Werk ganz neue Gebiete, die in dreifacher Hinsicht wichtig sind. Erstens verstehen wir den Islam jetzt von einer neuen Seite her; zweitens konstatieren wir, daß der Zauberglaube der ausgehenden Antike kaum modifiziert bis auf den heutigen Tag die islamische Welt beherrscht, wir also hier einen neuen Beweis der Kontinuität der geistigen Entwickelung Antike-Islam vor uns haben. Und drittens gewinnen wir neues reiches Material zum Verständnis der psychologischen Voraussetzungen der Magie überhaupt. Auch diese letzte Aufgabe hat Doutté nicht unberücksichtigt gelassen, wie er überhaupt die neuesten Forschungen über diese Fragen aus anderen Gebieten ständig heranzieht. Das Buch umfaßt 616 Seiten und ist trotzdem lange nicht alles, was uns der Verfasser zu sagen hat. Nach dem Vorwort dürfen wir noch ein Buch über die Person Gottes und das Gebet erwarten, durch die erst der ganze Kreis der Fragen sich vollendet. Alchemie und Astrologie hat der Verfasser als Teile der islamischen Wissenschaften für außerhalb des Rahmens seines Buches liegend erachtet. Wie nötig wäre aber auch das Studium dieser Dinge. Vor allem das islamische Mittelalter — selbst der Gang der politischen Geschichte — ist ohne Kenntnis dieser das Tun und Lassen der Menschen beherrschenden Faktoren nicht ganz zu verstehen. Doch nun noch ein kurzer Überblick über

Doutté's Buch! Die Kapitelüberschriften lauten: I. Magiciens et devins (im alten Arabien, bei den Berbern, in der Gegenwart, Gegenzauber, Volksmedizin, Rolle des Barbiers, des Schmiedes, magischer Charakter des Eisens, Juden und Christen als Magier, der Fremde als Zauberer, seine Kräfte, magischer Charakter des Marabout (Heiligen), Islamisierung der Magie, Aufrichtigkeit des Zauberers). II. Les Rites magiques. Beispiele, sympathetische und dämonische Magie, Bedingungen: Stunde, Orientierung, Tradition, Dunkelheit der Formularien, Verbrennung von Parfums, Tierteile, Pflanzen, Münzen, Schmuck, Steine, Ursprung des Siegelrings, Edelsteine, Knoten, Verbindlichkeit des Formulars, Asketismus, Gefährlichkeit des Prozesses. Ein Beispiel. Weiße Magie. III. Les Incantations ou rites oraux. Wort, Hauch, Seele, Magie des Wortes, Musik und Magie, aufgezeichnete Besprechung. Die Dämonen, ihre Namen, Dämonenbildung, Namenzauber, Sonnenzauber, die Zauberriten Murdjana und Djaldjaloutiya. IV. Les talismans ou rites figurés. Talismane, Amulette und ihre Technik, magische Tinten, der Beschreibstoff, *herz*, *djedouel* (Zauberquadrate), zahlreiche Beispiele, die 7 Zeichen beginnend mit dem Siegel Salomonis, les caractères lunettes, die in der 1. Sure des Korans fehlenden 7 Buchstaben, die 7 Geister, die 7 Geisterkönige, die astrologische Entsprechung, die 4 Erzengel, die 4 Obergenien, Magie und Mystik der Buchstaben, Monaden, Dyaden, Triaden, Tetraden usw., andere magische Zahlen, die 99 Namen Allahs, ihre Eigenschaften, der größte Name, magische Bedeutung einzelner Koranverse und Suren, Rolle der Burda. V. Les fins pratiques de la magie. Zwecke der Riten, Auffassung der Krankheiten, Dämonenaustreibung, Epilepsie, Alpdrücken, Liebesrezepte, gegen Unfälle oder Räuber, Kriegstalismane, Rezepte für Reichtum, Erfolg, Schatzentdeckung, Ortsversetzung, Brandstiftung, Streiterweckung, Schwarze Magie, Magie der Leiche, Totenhand, Regenzauber. VI. Magie, science et religion. Der Glaube, daß ursprünglich ein Dämon dem sympathetischen Ritus zugrunde liegt, ist abzulehnen, aber auch die

sympathetische Gedankenassoziation erklärt nicht alles. Nicht die Logik, sondern häufiger der Impuls (logique des sentiments) entscheidet. Dieser theoretische Abschnitt in scharfer Polemik gegen Frazers Theorie von der Entstehung der Religion unter Anlehnung an Hubert et Mauß *Théorie générale de la Magie.* Die magische Kraft der magischen Handlung, der böse Blick, die islamische *Nijja* (Absicht), die Genesis des Gottesbegriffs Theismus, moderner Dynamismus, Religion und Zauberei besonders im Islam, orthodoxe Magie, der Einfluß der Religion auf die Magie. VII. La divination inductive, zu deutsch Wahrsagekunst auf Grund von bestimmten Tatbeständen, so aus dem Vogelflug, aus dem Omen (*fāl*). Bedeutung der Höflichkeitsphrasen, Euphemismen, Wahrsagen aus der Hand, Niesen, Gähnen, Pfeilwerfen, Losen, Geomantik. VIII. La Divination intuitive d. h. Wahrsagekunst auf Grund von Erscheinungen, Träumen, Inkubation, Zauberspiegel, Hydromantik, Prophetismus. IX. Les forces sacrées et leur transmission (Steinhaufen, Ritus der Niederlegung von Steinen, verschiedener Charakter solcher Steinhaufen, Steinhaufen und Marabout, Theorie der Votivgaben, verknüpfte Zweige, aufgehängte Lappen, heilige Bäume, der Begriff der *Baraka* und ihre Übertragung, Reliquienkult, Haaropfer. X. Le Sacrifice. Idee der magischen Kraft, Blutsbrüderschaft, rituelle Tätowierung durch Schnitte, populäre Opfer, Wesen des Opfers, Reinigung des zu Opfernden, Ort, Instrument der Opferhandlung, Beziehung zwischen Opfer und Opfernden, verschiedene Arten des Opfers, Opfermahlzeiten, Nahrung Gottes, Opfer an das Meer, Erstgeborenenopfer, Entstehung der islamischen Zakātsteuer, Entstehung des Asketismus. XI. und XII. Les débris de l'antique magie. Kap. XI behandelt den maghribinischen Karneval auf breiter vergleichender Basis, landwirtschaftliche Riten. Kap XII. Riten der verschiedenen Jahreszeiten, die Feste des Sonnenjahres, rituelle Kämpfe, sexuelle Riten, sakrale Prostitution, Prozessionsriten, Regenriten, Islamisierung des Ritus. Ein „Conclusion“ überschriebenes sehr lesenswertes theoretisches

Schlußkapitel krönt das überaus wertvolle Buch, von dessen überreichem Inhalt ich hoffe eine Idee gegeben zu haben.

Dem Titel nach muß ich hier erwähnen Emile Mauchamps *La Sorcellerie au Maroc* (Paris 1911) ein posthumes Werk des unglücklichen französischen Arztes, der 1907 in Marrakech von einem fanatisierten Pöbelhaufen niedergemacht wurde. Jules Bois hat zusammen mit der Familie des Ermordeten dieses Buch aus Einzelnotizen zusammengestellt und ziemlich breit und mit gelegentlichen Ausfällen gegen das böse Deutschland und seine infame Marokkopolitik eingeleitet. Mauchamps konnte kein Arabisch und war in allem und jedem auf seinen Dolmetscher angewiesen. Aber er war Arzt und hat manches beobachten können, das andere nicht zu sehen bekommen. Trotzdem hat man seinem Andenken einen schlechten Dienst erwiesen, dies Buch so zu veröffentlichen, ohne einen sachkundigen Mann zu Rate zu ziehen. Es ist keine einzige Notiz ohne Kontrolle wissenschaftlich brauchbar. Auch ist der Titel irreführend; denn es ist noch von viel anderem die Rede, wenn auch ausführlich von Zauberei. Das meiste ist Dragomansweisheit. Mauchamps selbst hätte das wohl kaum je so veröffentlicht. Nur kurz zu erwähnen brauche ich hier die wertvolle Detailstudie von I. Goldziher *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, da sie in diesem Archiv XIII 20ff. erschienen ist. Über *Le Rôle du Foi dans la littérature des peuples sémitiques* berichtet ein posthumer Beitrag von Adalbert Merx zum Florilegium Melchior de Vogüé. Auch der arabische Sprachgebrauch ist hier zur Vergleichung herangezogen. A. Fischer behandelt in der Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesell. 65 *Das Omen des Namens bei den Arabern*, wobei er sich besonders auf Pflanzennamen stützt.

In das Wesen der religiösen Zauberformel führt uns ein mit souveräner Literaturkenntnis geschriebener Artikel von Goldziher „Bismillah“ in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. Er betrachtet diese islamische Formel „Im Namen Gottes“ nach folgenden Gesichtspunkten: 1. Meaning and early usage,

2. Ceremonial use, 3. Everyday use, 4. Superstitious ideas and use, 5. Calligraphic use. Schade, daß der Artikel nicht in der Enzyklopädie des Islam steht statt des dort abgedruckten, den Arbeitenden nicht weiter bringenden Artikels *Basmalah* von Carra de Vaux.

Über *Altarabische Amulette und Beschwörungen nach Ḥamza al-Jṣbahānī* berichtet auf Grund von Handschriftenstudien Eugen Mittwoch in der Zeitschrift für Assyriologie XXVI 270ff. Ebendort Bd. XX 405ff. hatte Adolf Fonahn *Eine arabische Zauberformel gegen Epilepsie* veröffentlicht, zu der Goldziher sehr wesentliche Verbesserungen und Erklärungen in Bd. XXI 244ff. geliefert hat. Ein älteres auf der *Sūrat yāsīn* (Nr. 34) aufgebautes Amulett üblichen Schemas hat Moise Schwab unter dem Titel *Une Amulette Arabe* (Journal Asiatique 1910, XVI 341f.) veröffentlicht. In die moderne Praxis des Amulettragens führen uns Carl Seyffert und Hans Stumme: *Die Ausrüstung eines Elefantenjägers der Baia nebst einigen Bemerkungen über die Elefantenjagd in Kamerun* (Zeitschrift für Ethnologie 1911 S. 91ff.). Unter ihrem magischen Jagdschutz befanden sich zwei islamische Amulette, die Stumme in Photographie, Umschrift und Übersetzung vorlegt. Ich habe Hunderte solcher Amulette gesehen, doch ist es mir sehr schwer, den Sinn der Zahlensymbolik zu verstehen. Selbst Doutté führt nur in die Prinzipien ein. Damit kann man aber noch lange nicht alle Amulette lesen. Stumme hat hier vor dem Erscheinen des Douttéschen Werkes alles erklärt, was zu erklären war. Bei den dunklen Stellen bin ich wenigstens auch nicht weiter gekommen. Das gleiche gilt von D. B. Macdonalds *Description of a silver amulet* (Zeitschr. f. Assyriol. XXVI 267f.). Einen allgemeinen Überblick über die Verbreitung der islamischen Amulette gibt Antoine Cabaton in seinem mehr orientierenden als forschenden Aufsatz: *Amulettes chez les peuples islamisées de l'Extrême-Orient* (Revue du Monde Mus. VIII 1909, 369ff.). Recht interessant war übrigens auch die Amulettsammlung der Hygieneausstellung zu Dres-

den 1911. Hier muß auch eine umfangreiche noch nicht abgeschlossene Arbeit von E. Blochet erwähnt werden, nach deren Titel nicht ohne weiteres klar ist, worüber sie eigentlich handelt: *Études sur le Gnosticisme musulman* (Rivista degli Studi Orientali II 717—756; III 177—203; IV 47—79). Es ist ein ernster mit viel Gelehrsamkeit und Belesenheit unternommener Versuch, in den schrecklichen Wirrwarr des islamischen Synkretismus Ordnung zu bringen. In den Dämonennamen des Zauberwesens (von Schamhûrasch geht Blochet aus) hat sich viel altes gnostisches Gut erhalten; desgleichen in der Geschichtsauffassung über die vorislamische Zeit, besonders in Ägypten. Es läßt sich hier nachweisen, wie der altarabische Legendenkreis, der im Koran in Andeutungen vorliegt, mit ägyptischen Überlieferungen, griechisch hermetischen und persischen Traditionen sich verschmilzt. Dabei behandelt Blochet ausführlich den arabischen Sagenkreis, der an die Pyramiden anknüpft, was mir Gelegenheit gibt, die sehr sorgfältige Edition und gute Übersetzung des *Pyramidenkapitels in Al-Maḳrīzīs „Ḫiṭaṭ“* von Erich Graefe (Dissertation, Leipzig 1911) zu erwähnen. Weiter betrachtet Blochet die in der islamischen Gnosis zusammenfließenden Weltsysteme und schließlich eine Reihe arabisch-hermetischer Schriften. Es ist sehr erfreulich, daß sich endlich einmal jemand dieser Dinge annimmt, und ich hoffe, daß Blochets Studie nach ihrem Abschluß auch separat erscheint und gute Indices erhält. Einstweilen ist mit dem unübersichtlich geordneten und doch wertvollen Material schwer zu arbeiten.

Der Schritt vom Zauberwesen zum Heiligenkult ist nicht weit. Seit Goldzihers grundlegenden Forschungen wird jetzt glücklicherweise mehr auf diese Fragen geachtet. So ist denn auch eine hübsche Studie von E. Montet *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc* (Genève 1909) ganz im Sinne des Altmeisters geschrieben. Erst wird das Wesen des nordafrikanischen Heiligenkultes auseinandergesetzt, der Ursprung dieses Volksglaubens, die verschiedenen

Benennungen, das gleichzeitige Vorkommen des gleichen Marabout an verschiedenen Orten, die Hierarchie der Heiligen, ihre Wunder, ihre Kulte, Proteste dagegen und schließlich ihr teils asketisches, teils ausschweifendes Leben und ihre politische Rolle dargestellt. Dann werden eine Reihe typischer Heiligenlegenden in sorgfältiger Auswahl vorgetragen, um die Theorie zu illustrieren. In einem Anhang wird der bekannte Franzosenfeind Mā'el-ʿAinīn in seiner politischen, wissenschaftlichen und religiösen Rolle geschildert und ihm als Gegensatz ein franzosenfreundlicher, vom heiligen Krieg abratender Cheikh Sidia gegenübergestellt. Das ganze Büchlein ist eine gute Einführung in das Thema. Die Illustrationen sollen es wohl dem großen Publikum schmackhafter machen. Weniger allgemein, aber auf ausschließlich eigenen Aufnahmen und Studien beruhend ist Paul Kahles Aufsatz *Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem* (Palästinajahrbuch, Berlin 1911, S. 63 ff.). Diese Arbeit bedeutet eine sehr wertvolle Kontrolle zu Curtiss' „Ursemitische Religion". Kahle bringt keine Zufallsresultate, durch Dolmetscher in verschiedenen Teilen des Landes erkundet, sondern er hat ein örtlich beschränktes Gebiet persönlich und literarisch durchforscht, so daß man die Empfindung hat, sehr gut beglaubigtem Material gegenüberzustehen. An einigen Beispielen erleben wir die Entstehung solcher Heiligenkulte mit, wir hören von ganzen Heiligengenerationen, von spezieller Verehrung, die der Ahnherr genießt, von anonymen Gräbern in Ordensniederlassungen, vom Kult der Prophetengenossen, der Glaubensstreiter aus der Kreuzzugszeit (bei den riǧǧāl el-bedrīje [S. 82] ist offenbar der historische Name Bedreddin populär an die Bedrkämpfer, die ja als Oberheilige gelten, angeglichen), von weiblichen Heiligen und von biblischen Gestalten, deren Vorkommen in und bei Jerusalem besonders nahe liegt (Ibrahīm, Nebī Mūsā, Daūd, Sulaimān und andere). Auch von heiligen Steinen, Quellen und Hainen ist dann weiter die Rede. Eine besondere Rolle spielt auch bei Kahle der sehr populäre Chadr resp. Chidher, der mit Elia und anderen identi-

fiziert wird. Über diesen ist ja gerade in diesem Archiv in den letzten Jahren viel gehandelt worden. Die schöne Arbeit von Vollers (Bd. XII, 234 ff.) über „Chidher“, den Dämon der Fruchtbarkeit, eine synthetische Dämonengestalt der islamischen Mythologie, hat eine fruchtbare Diskussion nach sich gezogen. Israel Friedländer hat in Bd. XIII, S. 92 ff. die Vollerssche These noch weiter ausgebaut und bereichert. Dann hat er sie in einem neuen Aufsatz *Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende* (ib. XIII, 161 ff.) in einen breiten literarhistorischen Zusammenhang gestellt (Pseudokallisthenes, Talmud, syrische Homilie, Koran 18, 59 ff.). Chadhir (der Grüne) als Seedämon — das ist die Schlußthese der Arbeit: „Die syrische Form der Lebensquellsage bildet die Brücke, die nicht nur die Lebensquellsage des Pseudokallisthenes, sondern auch die Legende des Glaukos mit der muhammedanischen Chadirvorstellung verbindet“. Gleichzeitig mit Friedländer hat sich Richard Hartmann in Zeitschrift für Assyriologie XXIV, S. 307 ff. mit einem Teilproblem dieser Untersuchung, nämlich mit dem koranischen Reflex dieses Sagenkreises beschäftigt. *Zur Erklärung von Sūre 18, 59 ff.* ist eine These, in der Hartmann das Durcheinander der koranischen Erzählung dadurch zu klären versucht, daß er als Vorlage Muhammeds nicht den Alexanderroman, sondern die Gilgamesch-Chasisatra-Erzählung voraussetzt. Eine Zusammenfassung des ganzen Problems gibt dann R. Hartmann in den Preuß. Jahrb. Bd. 143 (1911), 87 ff. in einem gemeinverständlichen Aufsatz *Chidher in der arabischen Überlieferung und im Volksglauben des Orients.* Chidher-Chasisatra ist ihm der Lebendige. Er ist eine aus vielen Elementen zusammengewachsene Gestalt, die mit dem Islam durch die ganze islamische Welt gewandert ist. Die von Vollers angeregte Chadhirdiskussion hat jedenfalls das Problem sehr gefördert und geklärt.

Eine Fortsetzung der Kahleschen Studien liegt im Palästinajahrbuch 1911 vor unter dem Titel *Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina*, eine gleich ausgezeichnete Studie, die

sich gliedert in 1. Die Heiligtümer nach ihrem äußeren Bestande, 2. Verwaltung und Bedienung der Heiligtümer, 3. Der Besuch der Heiligtümer, 4. Die Heiligen als Gegenstand der Furcht, 5. Die Baraka. Vortreffliche Abbildungen sind diesem wertvollen Aufsatze beigegeben.

In das Festgetriebe eines einzelnen Heiligtums führt R. Hartmanns *Nebi Mūsa* (Mitteilgn. d. d. Paläst. Vereins 1910 S. 65 ff.). Es handelt sich um das sogenannte Grab Moses' südwestlich von Jericho, das heutzutage merkwürdigerweise westlich des Jordan liegt. Hartmann hat die Geschichte von Nebi Mūsa literarisch verfolgt und die schöne Studie von Spoer in der „Zeitschr." des selben Vereins 32 (1909) S. 207 in mancher Hinsicht ergänzt. An dem anderen Ende der arabischen Halbinsel studieren wir mit Snouk Hurgronje das Wesen des südarabischen Heiligenkultes. *Saʿd es-Suwênî, ein seltsamer Wali in Ḥadhramôt* ist es, mit dem er uns in Zeitschr. für Assyr. XXVI, 221 ff. bekannt macht. *Suwênî* ist Deminutiv von *sânî*, d. h. ein Landarbeiter, der die Berieselung (*senâwah*) der Felder zu besorgen hat. Das Deminutiv bedeutet hier nicht Geringschätzung wie häufig, sondern steht teils als Koseform teils aus Mitleid, ja vielleicht mischt sich etwas Spott hinein; denn dieser Saʿd ist der Heilige der armen Menschenklasse der Dhaʿfe, der zwar freien, aber verschuldeten und elenden Feldarbeiter Ḥadhramôts, aus deren Mitte er herausgewachsen ist und deren Züge er trägt. Von seinem Wesen gibt uns Snouck Hurgronje auf Grund einzelner von ihm gesammelter Züge und Wundererzählungen ein sehr deutliches Bild. Nach Kleinasien führt uns Georg Jacob, und zwar nach *Sejjed Gazi* (ib. XXVI, 240 ff.), einem Hauptsitz der Bektaschis. Der Ort ist auch berühmt als Begräbnisstätte des Sejjid Baṭṭāl Ghāzi (740 p. Chr.), eines islamischen Glaubenskämpfers, über dessen Legende und Heiligtum Jacob auf Grund eigener Aufnahmen und aus Evlija wertvolle Mitteilungen macht. Baṭṭāl wird als Riese gedacht. Sein Sarkophag hat vierfache Manneslänge. Eine fleißige literarische Detailstudie verdanken wir auch einem

Schüler Jacobs, dem leider inzwischen verstorbenen Rudolf Frank, der in Erlangen 1910 mit einer umfangreichen Arbeit *Scheich ʿAdî, der große Heilige der Jazîdîs* (Kirchhain 1911) promoviert hat. Die Jezîdîs, populär unrichtig als Teufelsanbeter bekannt, sind eine synkretistische Sekte, die noch viel Alt-Heidnisches, Christlich-Heterodoxes und Altpersisches bewahrt haben, aber auch vom Islam stark beeinflußt erscheinen. Die neueren und älteren Arbeiten über sie hat Frank sorgfältig zusammengestellt. Viele neue Aufschlüsse über diese Sekte darf man aber bei ihm nicht erwarten, seine Arbeit gilt nicht den Jezîdîs, sondern dem Scheich Adî. Erst wird sorgfältig untersucht, wie es kommt, daß ein streng sunnitischer Scheich zum Reorganisator einer ganz heterodoxen Sekte wird, dann werden die Schriften dieses Mannes studiert und schließlich alle Notizen zusammengestellt, die sich in den islamischen Literaturen mit Scheich Adî beschäftigen. Der fromme Scheich wird von seinen Verehrern zum Mittelpunkt eines großen Wunder- und Legendenkreises gemacht. Die von ihm gegründete Bruderschaft, der auch Jezîdîs angehört haben müssen, die Adawîje, muß sich auf die Dauer mit der Jezîdîsekte, von deren früherem Bestand man wenig weiß, völlig verschmolzen haben. Dies Beispiel ist wieder ein neuer Beweis dafür, wie die islamische Ordensbildung oft die Form gewesen ist, in der sich uralte Vorstellungen und heidnische Praktiken im Islam bis in die Gegenwart erhalten haben. Andere Beispiele hat Georg Jacob selbst behandelt. *Fortleben von antiken Mysterien und Alt-Christlichem im Islam* (Der Islam II, 232 ff.) ist dieser methodisch wie sachlich höchst wichtige Aufsatz betitelt, der hoffentlich nur der Vorläufer zu einer großen systematischen Arbeit ist. Hier werden die Taḫtaǧys, die Holzarbeiter des westlichen Lykien, mit der einen Baum als Gott (Attis) verehrenden Dendrophorenvereinigung in Beziehung gesetzt. Auch zwischen den Bektaschis — die Taḫtaǧys haben übrigens Beziehungen zu dieser Gemeinschaft — und den Artotyriten scheinen Berührungen zu bestehen, und auch in dem Sufiorden der Chelwatis haben sich in

bezug auf die mehrmalige Fastenzeit ähnliche Gebräuche erhalten wie bei den Montanisten. Dieser ebenso kurze wie wichtige Aufsatz Jacobs ist eigentlich nur eine Nachlese zu seinem großen Werke *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* (Abhdlgn. der K. Bayr. Akad. d. Wiss. I. Kl XXIV Bd. III (München 1909). Diese grundlegende Arbeit setzt die schon früher von Jacob vorgelegten Bektaschistudien (s. Bericht, Bd. XI, 353 f.) fort und gibt zunächst überaus reiches Material über die Quellen. Dann behandelt Jacob Wesen, Anfänge und Geschichte der Bektaschijje, geht den Beziehungen nach, die sie mit den Kyzylbasch und den Ali-ilâhis und in weiterem Sinne auch mit den Jezîdîs, Bābis, und Nuṣairis verbinden, und stellt dann zusammen, was sich von Nachrichten über die Geschichte des Ordens aufbringen ließ. Das Kapitel Islamischer Kryptochristianismus macht uns dann mit allerlei Fällen bekannt, in denen sich christliche Praxis im Islam neubekehrter Gebiete teils offen, teils versteckt erhalten hat. Das gibt die Grundlage zum Verständnis der christlichen Gebräuche der Bektaschis selber; so haben sie eine Dreieinigkeit (Allah, Muhammed, Ali; die Kyzylbasch haben sogar Jesus bewahrt) und einen dem Abendmahl nahe verwandten Ritus, von anderem zu schweigen. Sehr stark ist dann schließlich der schi'itische Einschlag — und zwar verbinden sie die Lehre der Siebener und Zwölfer — und endlich der gnostischer und heidnischer Elemente, über die Jacob hochinteressantes Material beibringt. Die Arbeit ist die erste systematische Untersuchung eines einzelnen Derwischordens, die den Problemen historisch auf den Grund zu gehen versucht. Möge sie Schule machen. Ein Anhang von R. Tschudi berichtet über die Bektaschiklöster in der Umgebung von Konstantinopel.

Außer Jacob hat sich neben E. G. Browne auch Cl. Huart mit den Baktaschis, und zwar besonders mit ihren Beziehungen zu den Ḥurūfis beschäftigt (vgl. Bericht Bd. XI 353). Die von ihm in den Gibb Memorial Series IX veröffentlichten persischen Ḥurūfitexte hat Huart selbst in der Revue du Monde Musulman

IX (1909) 235ff. angezeigt und besprochen *(Les derviches Baktachis).*

Detailstudien sind sonst über das Bruderschaftswesen außer den im ersten Abschnitt erwähnten nicht zahlreich. Mit einem Zweig der Schāḏilīja, den „Ziyania", deren Einflußsphäre das algerisch-marokkanische Grenzgebiet umfaßt, macht uns A. Cour bekannt: *Le Cheikh el Hadj Muhammed ben Bou Ziyan, fondateur de la confrérie des Ziyania et ses successeurs* (Revue du Monde Musulman XII 1910, 359ff., 571ff.). Die Studie ist eine schlichte Wiedergabe des Inhalts eines Manuskriptes, der eine übliche Heiligenbiographie des im Jahre 1733 gestorbenen Scheichs darstellt. Als Rohmaterial zu einer Geschichte des Ordens ist das Mitgeteilte sehr wichtig. Über *La Dernière Querelle entre Rifâʿyîn et Qâdiryîn* liefert Massignon in der Revue VII 316 einige interessante Nachträge zu seinem wichtigen Artikel ib. VI 454 (1908).

Für die höhere Mystik ist von unleugbarer Bedeutung R. A. Nicholsons Übersetzung von *The Kashf al-Mahjúb, the oldest Persian Treatise on Súfiism by ʿAli b. ʿUthmán al-Jullábí al-Hujwīrí* (Gibb Mem. Ser. XVII, 1911). Der persische Autor ist ein bekannter Mystiker des 11. Jahrhunderts, ein Zeitgenosse Quschairīs. Nach einigen einleitenden Kapiteln gibt er Anekdoten und Nachrichten über Leben und Lehre aller wichtigen vor und mit ihm lebenden Sufis. Es folgt eine Darstellung der verschiedenen Sufiarten und dann des Lehrsystems und der Sufipraxis unter Anlehnung an die verschiedenen Kapitel des *fiqh* und die mystische Stufenfolge. Das Werk hat alle Schattenseiten derartiger orientalischer Produktionen, doch mag manche Dunkelheit auf Konto der Übersetzung kommen.

5 Schīʿa und andere Sekten

Außer Goldziher, dessen vortreffliche Behandlung der Schīʿa schon oben erwähnt wurde (vergl. auch noch Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesell. 64 S. 529 ff.), hat sich in letzter Zeit besonders

Israel Friedländer große Verdienste durch Erforschung der Schīʿa erworben. In Buchform (New Haven 1909) liegt mir seine Übersetzung und Kommentierung der einschlägigen Abschnitte aus Ibn Hazms Kitāb el-milal wal-niḥal vor, die zuerst im Journal of the Amer. Or. Soc. erschienen waren, und zwar unter dem Titel *The Heterodoxies of the Schiites according to Ibn Ḥazm.* Die Übersetzung gründet sich auf sorgfältige Benutzung der fünf erhaltenen Handschriften, von denen das Cairoer Exemplar 1317—21 gedruckt wurde. Ihr geht eine kurze Einführung voran und ihr folgt der umfangreiche Kommentar, auf dessen reichen Inhalt hier nicht eingegangen werden kann. Eine wichtige Appendix (137 ff.) gibt die Geschichte des Wortes *Rawāfiḍ*, worunter man gemeinhin die Schīʿa versteht, dessen Umfang und Inhalt aber im Laufe der Zeiten geschwankt hat. Anschließend an diese nützliche Arbeit hat Friedländer in der Zeitschr. f. Assyriol. XXIII 296 ff. und XXIV 1 ff. eine sehr wichtige Studie *ʿAbdallāh b. Sabā, der Begründer der Šīʿa und sein jüdischer Ursprung* erscheinen lassen. Auf die jüdischen Wurzeln des schīʿitischen Messianismus hatte bekanntlich zuerst Wellhausen hingewiesen. Friedländer folgt nun zum Teil Wellhausens Idee, zum Teil widerlegt er sie. Zunächst sichtet er das Material, indem er die bekannten und neue Quellen zusammenstellt; dann weist er nach, daß sich in der Lehre Ibn Sabās zwei Elemente vereint finden, der Begriff des Doketismus (Ali ist nicht wirklich ermordet worden, sondern nur sein Scheinbild; er selbst ist gen Himmel gefahren, von wo seine Wiederkehr, *radjʿa*, zu erwarten ist; vgl. dazu die Anschauung des Korāns vom Tode Jesu) und der Messiasglaube der christlichen Apokryphen, wie er sich am klarsten im 4. Buche Ezra ausgesprochen findet. Hier stimmen einzelne Züge überraschend überein. Man wird in diesem Punkte Friedländer unbedingt recht geben müssen. Zweifelhaft wird mir seine These erst, wenn er dann die sich widersprechenden Quellennachrichten zu harmonisieren versucht, indem er eine Entwicklung in der Lehre Ibn

Sabās konstruiert, der erst die *radjʿa* Muhammeds, dann die Alis gepredigt habe. Genauere Untersuchung fordert auch noch — wie übrigens Friedländer selbst anerkennt — seine Schlußthese, daß die Gedankenwelt Ibn Sabās — angeblich ein Jude aus Jemen — identisch oder verwandt war mit der der abessinischen Falaschas, deren Judentum bekanntlich stark mit Gedanken aus Ezra IV durchsetzt ist. Leben und Person dieses Mannes zu rekonstruieren halte ich für unmöglich; wir werden uns mit einer Scheidung der religiösen Vorstellungskreise begnügen müssen. Hier aber hat Friedländer ein scheinbar ganz unentwirrbares Chaos mit sicherer Hand zu ordnen versucht und seine Arbeit wird stets anregend wirken, wenn sich auch nicht alle ihre Schlüsse werden halten lassen. Er hat auch darin recht, daß es unbedingt nötig ist, diese christlich-jüdische Gedankenwelt Südarabiens, die auch schon im Koran ihren Niederschlag gefunden hat, endlich einmal gründlich zu studieren. Aber nicht nur jüdischen Einflüssen auf die Schīʿa, auch den umgekehrten Wirkungen geht Friedländer in seinen *Jewish-Arabic Studies* (Jewish Quarterly Review, New Series I 183 ff.) nach, von denen ich bisher nur den 1. Faszikel kenne. Er schildert *Shiitic Elements in Jewish Sectarianism.* Nach einem kurzen Überblick über die arabischen Quellen zur Geschichte des Judentums gibt Friedländer ein zusammengedrängtes Referat über die Schīʿa und ihre Sekten. Dann behandelt er die persischen Juden, die als Sektierer auftreten, und schildert das historische und religiöse Milieu, in dem sie möglich werden.

Auf Friedländers Forschungen über Abdallah b. Sabā nimmt Fr. Buhl in einer dänischen Arbeit *Alidernes Stilling til de shiitiske Bevaegelser under Umajjaderne* (Danske Vödenskabernis Selskabs Forhandlinger 1910, Nr. 5) bezug. Ich kann leider bei meiner ungenügenden Kenntnis des Dänischen die Buhlsche Arbeit nicht so würdigen, wie sie es wohl verdiente.

Erfreulicherweise hat sich die Forschung in den letzten Jahren mit einigen Zweigen der Schīʿa näher beschäftigt, über die

man bisher nur sehr ungenügend unterrichtet war. Sehr gründlich hat so R. Strothmann die Zaiditen oder Fünfer behandelt, jene der Orthodoxie noch sehr nahestehende Gruppe der Schīʿa, die anläßlich der von ihrem Führer, dem Imām Jaḥjā in Jemen angeregten Bewegung gegen die Türkei auch politisch in letzter Zeit wieder viel von sich hat reden machen. Zunächst untersucht Strothmann in Der Islam I 354ff.; II 49ff. *Die Literatur der Zaiditen.* Das ist keine trockene Aufzählung des Materials, sondern der Versuch einer wirklichen Literaturgeschichte. Der Biographie und Geschichte folgt Theologie und Jurisprudenz. Einzelne Imame sind in ihrer literarischen Produktion und ihrem theologischen Einfluß (z. B. die Muʿtazila bei el-Qāsim) besonders glücklich getroffen. Dieser literargeschichtliche Vorarbeit ist *Das Staatsrecht der Zaiditen* gefolgt, mit dem Strothmann die vom Referenten herausgegebenen »Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients«, zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift »Der Islam« verheißungsvoll eröffnet (Straßburg 1912). Die Arbeit stützt sich hauptsächlich auf das reiche Handschriftenmaterial der Königlichen Bibliothek in Berlin. In vier Kapiteln werden hier behandelt: 1. die Frage nach der Staatsform, 2. die Frage nach der Dynastie, und zwar die alidische Frage im allgemeinen und die zaiditische Frage als inneralidisches Problem, 3. die Personenfrage. Hier wird das Wesen des Imams geschildert als Kriegsherr, als Haupt des Madhhab, sein religiös priesterlicher Charakter, seine Stellung als Haupt des zaiditischen Staates und die natürlichen Voraussetzungen seines Imamatscharakters. In diesem Abschnitt teilt der Verfasser eine große Entdeckung mit, daß nämlich die von der Scherīʿa geforderten Eigenschaften des Imam sich genau mit denen vom kanonischen Recht für den Träger eines kirchlichen Amtes postulierten decken (S. 81). 4. Modifikation des Staatsrechtes durch politische Wirren. Hier wird geschildert, wie sich die zaiditische Lehre zur imamlosen Zeit *(fatra)* und zum Vorhandensein mehrerer Imame verhält. Zum Schluß wird der Zaiditenstaat als „die relativ vollkommen-

ste Verwirklichung der alidischen Idee", als „die arabische Form" der Schīʿa hingestellt. Diese auf breiter historischer und systematischer Basis angelegte Arbeit ist weit über den engen Rahmen ihres Titels hinaus von allergrößter Bedeutung für das Studium des gesamten schīʿitischen und sunnitischen *Fiḳh,* ja sie bedeutet einen entschiedenen Fortschritt auf dem Wege zu den Zielen, die sich die junge Wissenschaft vom Islam gestellt hat.

Ein anderes bisher sehr stiefmütterlich behandeltes Gebiet des reich differenzierten Schīʿitismus hat uns D. Menant erschlossen, die heute noch in Indien besonders im Gujaratlande und den damit kommerziell verbundenen Gebieten heimischen modernen Ableger des alten Ismailitismus, des Siebenerzweiges der Schīʿa. Unter der Herrschaft der Fatimiden hat sich die Imamenreihe der Siebener in zwei Linien gespalten. Das offizielle Imamat der Dynastie ging nach dem Tode des Mustanṣir († 487/1094) auf seinen Nachfolger Mustaʿlī über. Diese Mustaliiten haben dann in einer der handeltreibenden Kasten des Gujaratgebietes, bei den Bahoras, eine neue Heimat gefunden. Unter dem Titel *Les Bohoras du Guzarate* führt uns Menant (Revue du Monde Musulman X 1910, 465ff.) in die Geschichte, die Spaltungen und den Glauben dieser ismailitischen Sekte ein, deren Bekenner heute in der muhammedanischen Bewegung Indiens eine gewisse Rolle spielen. In einem zweiten Artikel (ib. XII 1910, 214ff.; 406ff.) beschäftigt er sich dann mit der anderen Linie, die sich nach Mustanṣirs ältestem Sohne Nizāriten nennt und in der Geschichte als Assassinen eine sehr bekannte Rolle gespielt hat. Auch diese später in Persien heimische Sekte lebt heutzutage hauptsächlich in einer anderen handeltreibenden Kaste des Gujaratlandes weiter. Obwohl sich auch *Les Khodjas du Guzarate* — so lautet der Titel dieser Menantschen Arbeit — als Muhammedaner fühlen, haben sie sich in ihrem Glauben doch erheblich von dem üblichen schīʿitischen Bekenntnis entfernt und eine mit indischen Gedanken ganz durchsetzte pantheistisch-monistische Lehre entwickelt. Der heutige Chef und

spirituelle Leiter der Khodjas ist der Agha Khan, der in Bombay lebt, während die Bahoras als religiöses Haupt den Mullaji in Surāt verehren. Diese beiden Menantschen Arbeiten haben ein bisher ganz dunkles Gebiet aufgehellt. Hoffentlich dürfen wir von ihm auch noch weitere Informationen über andere indische Sekten erwarten. Es wäre sehr nötig, daß hier endlich einmal die bunten Verhältnisse der Gegenwart historisch begriffen würden.

Aus der Schīʿa hervorgegangen, aber doch nicht mehr als schīʿitische Sekte zu betrachten ist der Babismus, über den in den letzten Jahren besonders von E. G. Browne und Huart viel gearbeitet worden ist. Es ergaben sich Beziehungen zu den Ḥurūfi-Bektaschis und zu den Ismailiten. Auch die Entstehung aus dem Scheichismus wurde zur Gewißheit. Außerdem stellten die Verzweigungen der Bābi's in Behā'i's und Ezelī's (vergl. Bericht Bd. VIII, 141; XI, 354f.) neue Probleme, deren Studium durch die große literarische Produktivität ihrer Führer erleichtert und wegen der intensiven Propaganda dieser Sekten auch in Amerika und Europa zu einer zeitgemäßen Arbeit wurde. Aber diese große Literatur war sehr zerstreut und schwer übersichtlich. Da ist es mit Freuden zu begrüßen, daß ein junger Geistlicher Hermann Roemer das riesige Material übersichtlich in einer Tübinger Dissertation (gedruckt Potsdam 1911) unter dem Titel *Die Bābī-Behā'ī, eine Studie zur Religionsgeschichte des Islam* gesammelt und mit unleugbarem Geschick zu synthetischem Denken verarbeitet hat. Die Arbeit ist dem praktischen Bedürfnis entsprungen, um der Propaganda der Behā'is in Deutschland zu begegnen, mit der der Verfasser als Stadtvikar in Stuttgart 1907 in Berührung kam. Daß der Verfasser des Arabischen und Persischen nicht mächtig ist, war bei dieser Arbeit nicht störend, da alles Wesentliche übersetzt vorliegt und der Verfasser über eine viel gediegenere Kenntnis des Islam verfügt, als sie bei den besten arabistisch gebildeten Doktoranden üblich zu sein pflegt. Nach einer sehr sorgfältigen kritischen Einführung in die Literatur behandelt der Verfasser: 1. Die Be-

gründung der Sekte des Behā Allāh im Babismus. 2. Die Bābī unter Behā Allāh in Baghdād und Adrianopel (1852—1868). 3. Die Gestaltung der Behā'īsekte unter Behā Allāh in ʿAkkā (1868—1892). 4. Die Sekte der Behā'ī unter ʿAbbās Efendī gen. ʿAbd al Behā (seit 1892). Zur Einführung in das Bābī-Behā'ī-Problem wüßte ich kein besseres Buch zu nennen. Genaueres Studium wird natürlich zu den Quellen greifen, von welcher Seite man auch dem Problem nahetritt. Um z. B. die Entstehung des Babismus aus dem Cheichismus zu begreifen, wird man sich an die Bücher von A. L. M. Nicolas, des besten Kenners dieser Sekte, halten. Seit dem Jahre 1910 läßt Nicolas in Paris eine Serienpublikation unter dem Gesamttitel *Essai sur le Cheikhisme* erscheinen, von der mir Nr. I *Cheikh Ahmed Lahçahi* vorliegt, doch entnehme ich der Literaturübersicht der Orient. Lit. Ztg. 1912, Nr. 2, Sp. 96, daß auch schon wenigstens Nr. IV *La Science de Dieu* (Paris 1911) erschienen ist. Nr. I enthält eine genaue Lebensbeschreibung des Scheich auf Grund persischer Quellen. Nr. III ist in anderer Form als eine Artikelserie in der Revue du Monde Musulman X, 1910, S. 235ff., 509ff.; XI, 1910, 78ff., 428ff. unter dem Titel *Le Cheikhisme* erschienen. Der erste dieser vier Unterteile führt den Sondertitel *Des Raisons pour lesquelles le Cheikh Ahmed Ahçahi a été excommunié.* Sämtliche Artikel enthalten eine den Originalquellen entnommene dogmatische Auseinandersetzung über die Abweichungen der Lehren der Scheichī's von denen der Zwölferschīʿa. Diese Serie ist inzwischen auch separat erschienen unter dem Titel *Le Cheikhisme III, La Doctrine.* Auch mit dem Babismus hat sich Nicolas seit Jahren beschäftigt. Seine neueste Publikation auf diesem Gebiete ist *Seyyed Ali Mohammed dit le Bab, Le Beyan persan, traduit du Persan* I, Paris 1911, das ich nur aus Orient. Lit. Ztg. l. c. kenne. Einen guten Überblick über die bisherigen Veröffentlichungen von Nicolas gibt die Roemer'sche Arbeit S. 5.

Nicolas ist ein gelehrter Diplomat, aber kein Scheichī oder Bābī. Anders verhält es sich mit Hippolyte Dreyfus, dem

Führer der Pariser Behā'isten, über dessen literarische Tätigkeit schon im letzten Bericht (Bd. XI, 355) referiert wurde. Auch über ihn orientiert vorzüglich Roemer's literarische Einleitung, S. 5 und S. 150. Ein Vortrag von Dreyfus *Babismus und Behaismus* ist auch ins Deutsche übersetzt von Margarete Platte (Frankfurt a. M. 1909) und von mir in Theol. Lit. Ztg. 1911, Sp. 261f., besprochen worden. Heute liegt vor uns ein neues Werk von Dreyfus *Essai sur le Béhaisme, son histoire, sa portée sociale* (Paris 1909). Dies Buch dient der Propaganda und ist ein interessantes Dokument der von den französischen Behā'isten erstrebten religiösen Weltverbrüderung. In dem ersten Teile wird eine Geschichte des Behā'ismus gegeben, im zweiten die Wichtigkeit des Behā'ismus als der wahren Menschheitsreligion für den Staat, den Weltfrieden, die Gesellschaft und das Individuum zur Darstellung gebracht. Der Behā'ismus will keine mystische Auflösung aller Religionen, sondern eine neue positive Weltreligion bringen. Man wird diese Sehnsucht nach der Einheitsreligion, die schließlich in jedem Bekenntnisse schlummert, zu beurteilen haben wie die utopistischen Bestrebungen einer internationalen Einheitssprache, die übrigens auch von Anfang an zum System des Behā'ismus gehört hat. Wir stehen hier einer modernen Bewegung gegenüber, die für die Entwicklungsmöglichkeiten des Islam ebenso bezeichnend ist wie für die der europäischen Psyche.

Obwohl ich die islamische Kunst im allgemeinen von diesem Bericht ausschließe, möchte ich die Schīʿa nicht verlassen, ohne der schönen Arbeit von A. Nöldeke *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ* (Türk. Bibliothek XI, Berlin 1909) zu gedenken.

6 Volkstümliche Literatur

In diesem Abschnitte fasse ich allerlei zusammen, das, ohne speziell religiösen Charakter zu tragen, doch aufs engste mit den von diesem Archiv gepflegten Studiengebieten zusammenhängt. So z. B. das Schattentheater. Die intensiven An-

regungen von Georg Jacob haben nach verschiedenen Seiten hin Frucht getragen. So veröffentlicht Paul Kahle in Heft 1 seiner *Neuarabischen Volksdichtung aus Ägypten* einen Aufsatz *Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Ägypten* (Leipzig 1909), in dem er das alte und das neue ägyptische Schattenspiel zu trennen sucht. Das moderne ägyptische Schattenspiel stellt sich nach ihm als eine künstliche Neuschöpfung des Maghrebiners Ḥasan Kaššāš dar. Von diesem ist Prüfer's im vorigen Bericht zitierte Arbeit abhängig. Kahle hat nun neues Material gefunden, das mindestens 200 Jahre älter ist und die ägyptische Tradition darstellt. Eine Probe aus diesem Manuskript wird in Text und Übersetzung mitgeteilt. Die energischen Forschungen Kahle's sind überhaupt vom Glück begünstigt gewesen. So ist es ihm gelungen, auch ganz alte *Islamische Schattenspielfiguren aus Ägypten* zu entdecken, die er in Der Islam I, 264ff. und II, 143ff. veröffentlicht hat. Hier haben wir allerdings eine ganz alte Tradition vor uns. Die Schattenfiguren mögen zum Teil noch aus der späten Mamlukenzeit stammen — wenigstens im Typus —, zum Teil stammen sie aus jüngerer Zeit (18. Jahrhundert). Kahle hat sich ein großes Verdienst erworben um den Ausbau des von Jacob erstmalig erschlossenen Forschungsgebietes. Auch Jacob selber ist eifrig im Studium der im letzten Bericht erwähnten Ibn Dânijâl-Texte fortgefahren (*Stücke aus Ibn Dânijâls Ṭaif al-ḫajâl*, Heft 1 und 2, Erlangen 1910). Von besonderem Interesse ist seine Würdigung einer Marktschilderung dieses Schriftstellers. In *Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13ten Jahrhundert* (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie 1910) hat er die verschiedenen Markttypen, Gaukler, Schlangenbeschwörer, Sterndeuter usw. mit einem gelehrten Kommentar zur Darstellung gebracht — der erste Schritt in ein ziemlich unerforschtes und doch für die Volkskunde eminent wichtiges Gebiet. Als Parallele zu dieser Arbeit hat Paul Kahle in der Goldziherfestschrift (Zeitschr. f. Assyr., Bd. XXVII, S. 92ff.) eine *Marktszene aus einem ägyptischen Schattenspiel* veröffentlicht. Anscheinend unab-

hängig von Jacob hat Friedrich Schwally aus Djāḥiẓ *Einen arabischen Liber Vagatorum* erschlossen (ib. 28 ff.). Er gibt die Klassen der Bettler in Übersetzung mit einem gelehrten Kommentar. Die genannten Abhandlungen fügen sich zu einem interessanten Sittenbilde zusammen.

Von dem im letzten Bericht besprochenen berühmten Buch Mehmed Tevfiq's *Ein Jahr in Konstantinopel* hat Theodor Menzel nun auch den fünften Monat: *Die Schenke oder die Gewohnheitstrinker von Konstantinopel* (Türk. Bibliothek, Bd. X, 1909) veröffentlicht. Soweit dieses türkische Buch überhaupt hat erscheinen können, liegt es jetzt in deutscher Übersetzung vor, eine unschätzbare Quelle der türkischen Volkskunde. Eine andere dazugehörige kleine türkische Schrift gibt der gleiche Verfasser in Übersetzung unter dem Titel *Ein Beitrag zur Kenntnis des Zecherwesens in Konstantinopel* (Beiträge zur Kenntnis des Orients, Bd. VIII, S. 92 ff.). Eine weitere Würdigung von Mehmed Tevfiq bietet auch der XIII. Band der türkischen Bibliothek (Berlin 1911), in dem Menzel *Das Abenteuer Buadem's* eine sogenannte Meddaherzählung aus der Feder Tevfiq's, in Übersetzung mitteilt. Mehr auf literarischem Boden, aber doch im Kreise der Volkserzählungen bewegen wir uns in dem stattlichen Bande, den Aug. Bricteux unter dem Titel *Contes Persans* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 1910) vorlegt. Der in der Erzählungsliteratur so sehr bewanderte Victor Chauvin hat dem Werke eine literarkritische Einleitung vorangehen lassen. Ich kann hier das ganze Werk nicht näher würdigen, möchte aber wenigstens die Haupttitel der mitgeteilten Erzählungen hier abdrucken: 1. Ferroukhzâd, 2. Les trois Jouvenceaux, 3. Le peintre Hânî, 4. Lebchâh, 5. Qâssime, 6. Khodâdâd, 7. Ghaffoûr, 8. Le chat et la souris, 9. Hadjdjâdj, 10. Le griffon, 11. Rizvâne Châh, 12. Behram Goûr, 13. Saif el Mouloûk, 14. Souqzî. Wieder ganz populär ist dann ein Suaheliepos, das Carl Meinhof aus Bittner's Nachlaß in der Zeitschrift für Kolonialsprachen,

Bd. II, unter dem Titel *Chuo cha Herkal, das Buch von Herkal* mitteilt. Ich habe diese merkwürdige Weiterbildung des Zuges Muhammed's gegen Tabūk in Der Islam II, 403, kurz gewürdigt. Ein islamisches Heldengedicht aus Abessinien (in Tigre) hat Enno Littmann in Zeitschr. f. Assyr., B. XXVII, S. 112 ff. übersetzt und gewürdigt *(Ein nordabessinisches Heldenlied).* Auf die auch in diesem Zusammenhange wichtigen anderen Tigrestudien Littmann's ist im folgenden Abschnitt hingewiesen.

An Arabic Version of a Ballad of Schiller — gemeint ist der Gang nach dem Eisenhammer — hat H. F. Amedroz entdeckt und in Rivista degli Studi Orientali III, 557 ff. in Text und Übersetzung mitgeteilt.

7 Moderner Islam

Schon in den vorangehenden Abschnitten war gelegentlich von dem Islam der Gegenwart die Rede. Hier müssen nun noch eine Reihe von Werken zusammengestellt werden, die sich monographisch mit einzelnen Ländern beschäftigen.

Österreich. Seitdem sich Österreich-Ungarn Bosnien definitiv angegliedert hatte, wurde die staatliche Anerkennung des Islam nach hanefitischem Ritus für die Monarchie zur unabweisbaren Aufgabe. Die Regierungsvorlage mit ihrer wichtigen Begründung ist als 4. der Beilagen zu den stenogr. Protokollen des Herrenhauses XXI, Session 1911, abgedruckt. Auch mußten in Bosnien selbst die kirchliche Organisation und die Wakuf-Mearif-Verwaltung endgültig geregelt werden. Am 15. April 1909 erfolgte die *Allerhöchste Entschließung betreffend das Statut über die autonome Verwaltung der islamitischen Religions-Stiftungs- und Schulangelegenheiten in Bosnien und der Herzegowina,* die im Gesetz- und Verordnungsblatt für Bosnien und die Herzegowina, Jahrgang 1909, Stück X (1. Mai 1909) abgedruckt wurde. Jede Beschäftigung mit der Organisation des Islam in Bosnien muß von diesem lang und sorgfältig vorbereiteten Statut ausgehen, das eine Mischung von staatlicher Aufsicht und kirchlicher Unabhängigkeit vorsieht, wie

sie intensiver kaum gedacht werden kann. Die historischen Bedingungen und die Verhältnisse Bosniens haben Österreich einen Weg der Islampolitik gewiesen, den man in Afrika oder Asien nicht ohne weiteres betreten dürfte.

Türkei. Die Türkei führt uns von Europa nach Asien. In die Berichtsjahre fielen Revolution und Gegenrevolution. Es ist begreiflich, daß diese Ereignisse eine Flutwelle von Literatur erzeugt haben, die hier aber nur insofern erwähnt werden kann, als sie sich mit dem religiösen Problem beschäftigt. Auch hat Referent nur einen Bruchteil dieser Literatur zu Gesicht bekommen. Interessenten seien auf Martin Hartmann's Sammelreferat *Die neuere Literatur zum türkischen Problem* (Zeitschr. f. Politik, Bd. III) verwiesen. Noch vor den Ereignissen erschien Sir Charles Eliot's *Turkey in Europe* in 2. Auflage (London 1908); die erste Auflage ging unter dem Pseudonym Odysseus. Es gibt wenig so ausgezeichnete Bücher über die europäische Türkei. Nach den Ereignissen war Martin Hartmann 40 Tage in der Türkei (Salonik und Konstantinopel); er hat seine Erlebnisse in orientalischen Reisebriefen geschildert (*Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Der islamische Orient, Bd. III, Leipzig 1910). Diese Briefe sind nach seinen eigenen Worten „Augenblicksaufnahmen"; wenn ihnen Hartmann auch nach der Rückkehr einen gelehrten Kommentar beigegeben hat, wollen sie die berührten Probleme doch nicht abschließend behandeln; das Buch ist eine gedruckte Notizensammlung mit gelegentlichen Exkursen. Ich habe es mit Vorteil gelesen und viel Neues daraus gelernt. Es ist ein eminent persönliches Buch, da es den vollkommensten Ausdruck der vielseitigen, geistreichen, schnell zufassenden und ebenso schnell zur Synthese greifenden Arbeitsmethode H.'s darstellt. Der Islam beschäftigt ihn fast auf jeder Seite. Von Interesse sind die Notizen über die Melami Derwische, sein Besuch beim Scheichulislam und vieles andere, wenn man auch nicht alle vorgetragenen Ansichten teilen wird. Ganz anderen Charakter besitzt ein ungefähr gleichzeitig erschienenes Buch E. F. Knight's

The Awakening of Turkey (London 1909), eine genaue vortreffliche Schilderung der Revolutionäre und ihrer Vorbereitung. Den vortrefflichsten und sachverständigsten, dabei weitblickenden Bericht über die Stimmung in Konstantinopel während des Sommers 1908 verdanken wir aber C. Snouck Hurgronje, der uns in De Gids 1909, Nr. 1, eine feine Studie *Jong-Turkije, Herinneringen uit Stambol, 25. Juli bis 23. September 1908* geschenkt hat. Diese denkwürdige Zeit haben wenige wirkliche Islamkenner als Augenzeugen miterlebt. Snouck Hurgronje traf einen Tag nach Proklamation der Verfassung in Stambul ein.

Arabien. Mit dem nordarabischen Beduinenleben machen uns zwei sich ergänzende Werke bekannt, die schon 1908 erschienen sind: Alois Musil's *Arabia Petraea* III *Ethnolog. Reisebericht* (Wien) und Antonin Jaussen's *Coutumes des Arabes au Pays de Moab* (Paris). Beide Werke sind in ihrer Art ausgezeichnet, und in ihrer Gesamtheit vermitteln sie uns eine überraschende Kenntnis des nordarabischen Beduinenlebens. Beduinen und Fellachen werden von Musil, dem berühmten Arabienforscher und Entdecker von Quṣair ʿAmra, scharf geschieden, wenn er Brautwerbung und Hochzeit und das ganze Leben dieser Leute schildert. Die Leser dieses Archivs werden sich besonders interessieren für die Kapitel: Omina und Wahrzeichen, Zauberer und Hexen, Irdische Geister, Heiligenverehrung, Rechtswesen, Leben nach dem Tode und Totenopfer. Auf den reichen Inhalt dieser aus dem Leben selbst gesammelten Nachrichten kann hier leider nicht eingegangen werden. Besonders sympathisch berührt die schlichte Darstellung des beobachteten Tatbestandes. Wortreicher, literarischer, aber doch voll von exakten Beobachtungen ist Jaussen's Buch, in dem das philosophisch-religiöse Interesse stärker hervorsticht, als bei den ethnographischen Darlegungen Musil's. Ein umfangreiches Kapitel (S. 287—390) beschäftigt sich mit der Religion. Ich nenne an Einzelabschnitten: Allah, Wélys, Ancêtres, Gins, 'Umm el Ġeiṭ (vergl. Bericht Bd. XI, 361), Arbres sacrés, Pierres sacrées, Immolation, Fedou, Circon-

cision, Ṣemāṭ (etwa = Erstlingsopfer), Voeux, Temps sacrés, Superstitions, Faqīr. Musil und Jaussen haben beide unabhängig voneinander gearbeitet. Wo sich ihre Angaben decken, darf man also absolut sicher sein. Beiden ist die Wissenschaft zu großem Danke verpflichtet.

Auch über Arabien hat sich Martin Hartmann in einem umfassenden Werke geäußert. Der zweite Band seines „Islamischen Orients" führt den Titel: *Die Arabische Frage mit einem Versuch der Archäologie Jemens* (Leipzig 1909). Der eigentliche Text umfaßt nur 92 Seiten und ist in drei Kapitel, das alte, mittlere und neue Arabien eingeteilt. Dazu gibt dann Hartmann über 500 Seiten Ausführungen und Nachträge. Das Schwergewicht liegt auf dem alten Arabien; denn wie auch der Untertitel mit Recht andeutet, ist der größere Teil des Werkes ein Handbuch der Archäologie Jemens. Uns interessiert hier mehr der islamische und moderne Teil, auf dessen Hintergrund sich „die arabische Frage" abhebt, besonders was H. über die geistigen Bestrebungen der kultivierten Araber außerhalb der Halbinsel zusammenbringt. Manches ist wohl zu sehr unter dem Eindruck momentaner Nachrichten geschrieben. Die geistigen Kräfte des Islam werden dabei m. E. unterschätzt. Bezeichnend ist, daß vom Wahhābismus mit keinem Worte gesprochen wird. Auch sonst fordert manche historische Improvisation zum Widerspruch heraus, während andererseits die erstaunliche Vielseitigkeit des Gebotenen mit Bewunderung erfüllt. Einen Überblick über den Inhalt zu geben ist unmöglich, da in dem Buche so ungefähr von allem die Rede ist, was den Verfasser bei seiner Abfassung beschäftigte. Ein sehr guter Index erleichtert aber das Nachschlagen.

Persien. Über den Islam in Persien ist schon mancherlei in dem Abschnitt über die Schīʿa gesagt. Hier müssen noch einige Werke nachgetragen werden, die sich nur nebenbei mit dem religiösen Problem beschäftigen. Da ist in erster Linie E. G. Browne's *The Persian Revolution of 1905—1909* (Cam-

bridge 1910) zu nennen. Der ausgezeichnete Erforscher des Babismus und des schīʿitischen Persiens gibt hier eine von hohem Optimismus und größter Sach- und Personenkenntnis getragene Darstellung der persischen Revolution und ihrer Vorbereitung, beginnend mit dem bekannten Sajjid Djamāl el-dīn el-Afghānī „The Protagonist of Pan-Islamism". Browne ist ein warmer Freund der persischen Sache und stellt sich zur englischen Politik in Persien wie sein Landsmann Blunt zu der in Ägypten. Über die türkische Revolution gibt es kein Werk, das dem Browne'schen über die persische verglichen werden könnte. Ganz vom europäischen (speziell französischen) Standpunkt geschrieben ist ein anderes ebenfalls vortreffliches Buch *La Perse d'aujourd'hui* von Eugène Aubin (Paris 1908). Aubin ist Pseudonym eines bekannten französischen Diplomaten, der von 1906—07 Gesandter in Persien war, also die Verhältnisse ebenfalls aus größter Nähe studieren konnte. Kap. VII beschäftigt sich mit Le Chiisme, Kap. X, 2 mit den Derwischen und Kap. XVI mit Les villes saintes, d. h. Kerbela und Nedjef. Der Verfasser, dem wir auch eines der besten Bücher über Marokko verdanken, hat sich durch dieses Buch ein neues großes Verdienst erworben. Zusammenfassend sei hier festgestellt, daß die Revolution sich nicht aus Bābī-Behā'i-Kreisen entwickelt hat, wie man zuerst auch in persischen Regierungskreisen annahm, sondern aus der Schīʿa selbst hervorgegangen ist und von der Sympathie der großen Mudjtahids getragen war. Die behā'istische Lehre ist viel zu kosmopolitisch und gegen den Krieg, um der nationalistischen und revolutionären Bewegung als geistiger Halt dienen zu können.

Weniger wegen seines religionsgeschichtlich nicht einwandfreien Inhalts, als wegen seines ganz beispiellos großartigen Illustrationsmaterials erwähne ich hier auch Henry René d'Allemagne's vierbändiges Prachtwerk *Du Khorassan au Pays des Backhtiares, trois mois de voyage en Perse* (Paris 1911). Die Abbildungen der Muharramfestspiele und zahlreiche andere Auf-

nahmen sind wirklich wertvoll. Auch die ethnographischen Aufnahmen sind ausgezeichnet.

Englisch-Indien. Wilfrid Scawen Blunt, der bekannte Verfasser von *A Secret History of the British Occupation of Egypt*, von *The Future of Islam* und anderen eingeborenenfreundlichen Werken veröffentlicht unter dem Titel *India under Ripon, a private Diary* (London 1909) seine Tagebücher während einer Reise in Indien 1883—84. Seit 1880 war damals Lord Ripon Vizekönig, um Indien im Sinne der damaligen Gladstone'schen Ära größere Freiheit zu gewähren. Er war der liberalste sämtlicher Vizekönige des vergangenen Jahrhunderts. Aus jener Zeit datiert das „Indian revival". Da Blunt mit allen Eingeborenenkreisen engste Fühlung nahm und besonders für den Islam das lebhafteste Interesse besaß, ist sein Buch voll von Informationen, die man sonst in englischen Büchern nicht leicht findet. Von großen staatsmännischen Gesichtspunkten aus geschrieben ist Valentine Chirol's *Indian Unrest* (London 1910), wohl das beste Buch über die Probleme der indischen Gegenwart. Mit feinem Verständnis behandelt Chirol auch die Muhammedaner und weist nach, wie sie die Tatsache, Minoritätspartei zu sein, Rückhalt suchen läßt bei den Engländern, mit denen sie auch der Monotheismus und die Herrschaftstraditionen viel enger verbinden als mit den Hindus. Da die Hindus zurzeit noch ganz über das numerische Verhältnis hinaus in den höheren Beamtenstellen überwiegen, wird jede Aufnahme von Eingeborenen in wirklich leitende Stellungen den Einfluß der Hindus auf Kosten der Muhammedaner noch erhöhen. Der indische Muslim steht den jüngsten Reformen deshalb kritisch gegenüber und fürchtet bei Zunahme der Selbstverwaltung eine innere Hinduisierung der Verwaltung. Wenn England Indien sich selbst überlassen würde, befürchten die Muhammedaner von den Hindus erdrückt zu werden. Erwägungen, die mit dieser Stellung zu den Muhammedanern zusammenhängen, haben dann auch die kürzlich erfolgte Verlegung des Sitzes der indischen Regierung von Calcutta

nach Delhi veranlaßt. Die natürliche Interessengemeinschaft zwischen Muhammedanern und Engländern kommt auch in den *Essays, Indian and Islamic* von S. Khuda Bukhsh (London 1912) zum Ausdruck. Dies als Probsthain's Oriental Series vol. V erschienene Werk ist überhaupt in vielfacher Hinsicht interessant. Hier behandelt ein wirklich moderner Muslim Fragen wie: The Spirit of Islam, the islamic Conception of Sovereignty, the Shuʿubiyyah Movement in Islam nach europäischen Quellen (Kremer, Goldziher, Wellhausen usw.). Er will den Islam schildern als „preached and delivered by the prophet of Arabia; Islam stripped of the accretions of ages of theological disputes and controversies". Diese ungewöhnliche Modernität der Anschauung zeigt ihn auf dem Wege vom Rationalisten zum wirklichen Historiker. Trotzdem findet er es „singular", that so sound and thorough a scholar as Dr. Goldziher seriously argues from the similarity between certain Muslim traditions and Biblical passages that the former were necessarily borrowed from the latter" (S. 158). Dabei handelt es sich z. B. um Übernahme des vollständigen Vaterunsers und andere untrügliche Anzeichen. Diesen islamischen Studien folgen die indischen. Einer Würdigung des Urdudichters Ghalib folgt eine Biographie seines mit dem Verfasser gleichnamigen Vaters, des Begründers der großen Handschriftensammlung und Bibliothek von Bankipore (Khuda Bukhsh's Oriental Public Library). Den Schluß bilden Thoughts on the Present Situation, eine scharfe und ehrliche Selbstkritik des indischen Islam mit verständigen Vorschlägen. Ich gebe nur zwei charakteristische Sätze: „We must learn to distinguish religion from its forms and ceremonials" und noch überraschender und erfreulicher das Bekenntnis: „Nothing is more desirable than to keep the Orientals Orientals". Darin begegnet sich die Einsicht des Verfassers mit der Absicht der englischen Regierung, die sich von den im Erziehungswesen gemachten Fehlern allmählich überzeugt hat und nun allerlei tut, um das Studium der alten orientalischen Kulturgüter zu heben. Eine Etappe auf diesem Wege

war *The Conference of Orientalists including Museums and Archaeology Conference held at Simla, July 1911*, über die mir eine umfangreiche indische Regierungsdrucksache vorliegt, auf die ich im Zusammenhang mit dem vorerwähnten Buche im „Islam" näher einzugehen hoffe. Jedenfalls regt es sich im indischen Islam und die englische Regierung kommt diesem Bildungsdrang der Besten entgegen.

Niederländisch-Indien. C. Snouck Hurgronje, der bekannte holländische Islamforscher, hat in Leiden 1911 ein Buch erscheinen lassen unter dem Titel *Nederland en de Islâm*. Bei der großen Autorität, die Snouck Hurgronje in der ganzen Welt genießt, war es nur selbstverständlich, daß dieses Buch auch ins Französische übersetzt wurde. Unter dem Titel *Politique Musulmane de la Hollande* ist es in Bd. XIV (1911) der Revue du Monde Musulman erschienen. Die vier Vorträge sind überschrieben: 1. La propagation de l'Islam, particulièrement dans l'archipel des Indes Orientales. Hier wird scharf die Form der Ausbreitung des Islams und seine kriegerische Tendenz charakterisiert. 2. Caractères du système de l'Islam. Schilderung der erstaunlichen Anpassungsfähigkeit des Islam, geringe Bedeutung des Dogmas, die große Bedeutung der Pflichtenlehre, Warnung vor ihrer Kodifikation, Herrschaft des Gewohnheitsrechtes und anderes. 3. Le gouvernement colonial néerlandais et le système islamique. Der Verfasser fordert absolute Neutralität der Regierung gegenüber den religiösen Vorschriften inkl. der Pilgerfahrt, Unterstellung der Muhammedaner unter das gemeine Eingeborenenrecht, während zurzeit noch die spezielle Organisation des Priesterrats besteht, betont die Notwendigkeit, auf den politischen Charakter des Islam zu achten, behandelt Kalifatsfrage, Mahdigedanke und Bedeutung des arabischen Elementes. 4. Les Pays-Bas et leurs Mahométans. Die islamische Frage kann nur auf dem Wege der Erziehung der Eingeborenen gelöst werden. Wirklich europäisch erzogene und gebildete Leute sollte man dann auch in höheren Beamtenstellen verwerten. Deutlich durchzieht diese Vorträge, in denen

die Erkenntnis eines Lebens von Arbeit am Islam sich niedergeschlagen hat, der Gedanke einer möglichst geringen Einmischung in die Verhältnisse des Islam. Die holländische Islampolitik bewegt sich also absolut auf der entgegengesetzten Linie wie die österreichische. Von großer Bedeutung ist für die Holländer die Frage der Pilgerfahrt (Hadjdj) nach Mekka, die wegen der geistigen Abhängigkeit des indischen Islam von Mekka dank der großen von Snouck Hurgronje erforschten Djāwakolonie in der heiligen Stadt für Holland im Mittelpunkte des islampolitischen Interesses steht. Über sie hat Snouck Hurgronje eine höchst lehrreiche kleine Studie geschrieben *De Hadji-Politiek der Indische Regeering* in Onze Eeuw IX (1909). Einige leitende Gedanken dieser Arbeit hat er dann ebenfalls auf französisch in der Revue du Monde Musulman Bd. XV, 1911, S. 397ff., wiederholt. Von der Diskussion über die holländische Islampolitik hat dann auch Th. W. Juynboll in Onze Eeuw XII (1912) 49ff. berichtet *(De Islam en de Islam-Politiek der Ned.-Indischen Regeering).* In Holland haben die Sachverständigen ebenso schwer wie in Deutschland gegen den antiislamischen Fanatismus christlicher Eiferer zu kämpfen. Auch ein Deutscher, und zwar ein langjähriger Missionar, hat den indischen Islam in einem umfangreichen für die Missionspraxis geschriebenen Buche darzustellen versucht: Gottfried Simon, *Islam und Christentum im Kampfe um die Eroberung der animistischen Heidenwelt*, Berlin 1910. Das Buch gibt sich als Beobachtungen aus der Muhammedanermission in Niederländisch-Indien. Obwohl unter diesen Umständen von einem islamfeindlichen Gesichtspunkte geschrieben, bietet das Buch doch eine außerordentliche Fülle wertvoller Beobachtungen aus der täglichen Praxis und eine in großen Zügen richtige Würdigung des ungebildeten Islam. Das Buch gliedert sich in drei Teile. 1. Der Übergang des Heiden zum Islam. Als mitwirkende Faktoren werden hier geschildert die islamische Propaganda, die koloniale Herrschaft, die europäische Kultur. Dann werden die religiösen Motive dargestellt, die den Heiden zum Übertritt in

den Islam veranlassen. 2. Der sittlich-religiöse Zustand des Heidenmuhammedaners. Hier wird geschildert, wie der Neubekehrte auch weiterhin animistisch gebunden bleibt. Namentlich dieses Kapitel ist natürlich polemisch gehalten. Besonders lehrreich ist dann 3. Der Übertritt des Muhammedaners zum Christentum, wo die Gründe zur Darstellung kommen, die den Muslim von der Annahme des Christentums abhalten, und wo dann die Wege geschildert werden, die ihn unter Umständen dem Christentum zuführen. Die Taufe von Muhammedanern ist nirgends so häufig wie in Niederländisch-Indien. Ich vermute aber, daß die Statistik doch ein falsches Bild ergibt; denn im allgemeinen verhält sich der Islam dem Christentum gegenüber völlig ablehnend.

China. Besonders lebhaft ist die Forschertätigkeit während der Berichtsjahre auf dem Gebiete des chinesischen Islam gewesen. War man bisher, abgesehen von kleineren Arbeiten, auf die großen Werke von Vasilieff und Dabry de Thiersant angewiesen, so sind neuerdings kurz hintereinander zwei umfangreiche Werke erschienen, von denen das eine *Islam in China, a neglected Problem* by Marshall Broomhall (London 1910) dem Bedürfnis der Mission entsprungen ist, sich über den Islam in China zu informieren, während das andere, *Recherches sur les Musulmans Chinois* par le Commandant D'Ollone (Paris 1911), die islamkundlichen Resultate der französischen Mission D'Ollone darstellt. Ein großer Unterschied besteht in der ganzen Anlage beider Werke. Broomhall hat sich bemüht, ein dem englischen Geschmack angepaßtes Gesamtwerk zu schaffen, das in zwei großen Abschnitten zunächst die Geschichte des Islam in China und dann Present Day Conditions, d. h. Beschreibungen und Beiträge verschiedener Mitarbeiter zum Problem des chinesischen Islam verarbeitet. Broomhall hat sich ehrlich bemüht, durch ausgedehnte Enquêten aus allen Teilen Chinas Nachrichten zusammenzubringen und die existierende Literatur zu verarbeiten. Aber vom wissenschaftlichen Standpunkte aus ist dieses Buch doch

nur mit großer Vorsicht zu genießen, und ich kann von meiner Kenntnis der Dinge aus nur bestätigen, was Vissière vom sinologischen Standpunkte aus in dem *Bulletin de l'Association Amicale Franco-Chinoise* Bd. III 1911 S. 191 gesagt hat. Zum Studium des Islam in China hätte vor allem eine gründliche Kenntnis des Islam überhaupt gehört. Ich habe den Eindruck, als ob viele Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die das Buch jetzt enthält, nicht im chinesischen Islam, sondern in der Unkenntnis der Beobachter ihre Gründe haben. Was nützt eine breite Darstellung des islamischen Kultus in China, wenn der Beobachter von der üblichen Funktion eines solchen Gottesdienstes und von dem landläufigen Requisitorium einer Moschee keine Ahnung hat. Man wird also die Resultate dieses mit großem Enthusiasmus geschriebenen Buches nur mit der äußersten Vorsicht benutzen dürfen, wenn auch selbstverständlich eine Fülle einzelner wertvoller Notizen in ihm verarbeitet ist. Der wichtigste Teil des Buches scheint mir — auch darin gebe ich Vissière recht — die Islamstatistik, die der Verfasser in sorgfältiger Sichtung eines großen Enquêtematerials aufgestellt hat. Hatte man bisher auf die Autorität von Dabry de Thiersant hin dem chinesischen Islam ungezählte Millionen von Bekennern zugesprochen, so gehen seine Resultate dahin, daß sich die Zahl der Muhammedaner zwischen einem Minimum von fünf und einem Maximum von zehn Millionen bewegt. Daß man in diesen Schätzungen stets zu hoch gegriffen hat, ist auch der Eindruck der Gelehrten der Mission D'Ollone, die sich im übrigen einer Schätzung in präzisen Zahlen enthalten. Wissenschaftliche Vorsicht und gründliche Detailstudien bilden überhaupt den Vorzug dieses ausgezeichneten Buches, das im Gegensatz zu Broomhalls Werk keine Synthese, sondern eine große Menge wertvoller Detailstudien bietet. Außer D'Ollone und seinen Reisebegleitern hat sich mit historischen und philologischen Studien der bekannte Sinologe A. Vissière und der vielseitige Orientalist E. Blochet an dem Buche beteiligt. Einzelne hier in definitiver

Form vorgetragene Forschungsergebnisse waren bereits vorher durch Vissière in der Revue du Monde Musulman vorgelegt worden. Das Werk hat sechs Teile: 1. Les Musulmans du Yun-Nan; Documents sur le Seyyid Edjell Omar, 2. Les Musulmans du Sseu-Tsch'Ouan, 3. Les Musulmans du Kan-Sou, 4. Les Musulmans du Turkestan Chinois, 5. Les Musulmans de L'Est, 6. Littérature Musulmane. Das Buch ist reich illustriert, wie übrigens auch das Broomhallsche eine große Anzahl hochinteressanter Abbildungen bietet. Die Resultate sind bei D'Ollone in einem „Conclusions“ überschriebenen Abschnitt hübsch zusammengestellt. Auch hier begegnen wir der Skepsis gegen die hohe Zahl der chinesischen Muhammedaner. Als historisches Hauptresultat ergibt sich die Erkenntnis, daß der Islam in China wohl schon in ganz alter Zeit vorkommt, daß die eigentliche Islamisierung weiterer Gebiete aber erst in der Mongolenzeit einsetzt, und sich besonders an die Persönlichkeit und die Familie eines Sajjid Adjall anknüpft. Sein gleichnamiger Enkel setzt es im Jahre 1335 durch, daß der Islam als „wahre und reine Religion“ (Tsing Tschen Kiao) offiziell anerkannt wird. Von großem Interesse war mir auch die Konstatierung von religiösen Spaltungen innerhalb des chinesischen Islam, der sich in eine alte und neue Religion teilt. Die neue Religion, vielleicht richtiger die neuen Religionen scheinen den Heiligen- und Gräberkult besonders zu pflegen. In einzelnen Fällen konnte nachgewiesen werden, daß es sich um sufische Gemeinschaften, so z. B. um die Qadirijje handelte. Alle diese Nachrichten bedürfen natürlich noch sehr der Vertiefung, aber es ist doch erfreulich, daß die Erforschung des chinesischen Islam endlich einmal ein gutes Stück weiter gebracht worden ist, und es ist nur zu hoffen, daß der große Erforschungsplan, den D'Ollone am Schlusse seines Werkes skizziert, einmal Wirklichkeit werden möge. — Außer diesen beiden Werken möchte ich hier noch zwei Studien erwähnen, deren Resultate auch schon von D'Ollone mit verarbeitet worden sind, nämlich *Les Musulmans du Yun-Nan*

(Revue du Monde Musulman Nr. 10, Bd. IX 1909 S. 209ff.) und *Les Mahométans du Kansou et leur dernière Révolte* (Revue du Monde Musulman Nr. 2 Bd. X 1910 S. 211ff.). Obwohl in erster Linie paläographisch von Bedeutung, möchte ich doch hier auch als wichtiges Denkmal für die Anfänge des Islam in China die Inschriften aufführen, die Arnaiz und van Berchem unter dem Titel *Mémoire sur les Antiquités Musulmans de Ts'Iuan-Tcheou* in T'oung-Pao, Bd. XII S. 1ff. veröffentlicht haben. In der im Titel genannten Stadt befindet sich eine Moschee, die im Jahre 1310 restauriert wurde, und deren Restaurationsinschrift als Gründungsdatum das Jahr 1010 voraussetzt. Auch auf dem Friedhof befindet sich eine Inschrift, aus dem Jahre 1320, die ebenfalls auf ältere Zeit zurückweist. Die Stadt Ts'iuan-Tcheou wird übrigens von den Verfassern erneut mit dem berühmten Zaitūn der muhammedanischen Autoren zusammengebracht. Interessant ist, daß in der Inschrift als Restaurator der Moschee ein „Schirāzī" auftritt; denn es ist bekannt, daß die gleichzeitige muhammedanische Besiedelung Ostafrikas Schirazikultur genannt wird. Die Haupteinflüsse des Islam sind aber nicht von den Seestädten aus, wo die Muhammedaner immer nur kleinere oder größere Kolonien bildeten, ausgegangen, sondern sie sind, wie auch D'Ollone ausführt, aus dem Binnenlande und erst in der Mongolenzeit gekommen. Auch in China hat sich der Islam, wie in seinen meisten Betätigungsgebieten, von oben nach unten durchgesetzt.

Ägypten. Die allgemeine geistige Bewegung Ägyptens, allerdings ohne besondere Berücksichtigung der religiösen Frage, schildern folgende zwei Bücher, auf die ich deshalb hier nicht näher eingehe. 1. Duse Mohamed, *In the land of the Pharaohs, a short History of Egypt from the Fall of Ismail to the Assassination of Boutros P.*, London ohne Jahr, 2. H. Hamilton Fyfe, *The New Spirit in Egypt*, Edinburgh und London 1911. Auf zahlreiche kleinere Artikel über den Islam in Ägypten in The Moslem World und der Revue du Monde Musulman kann ich

hier nicht zurückkommen. Ein gewisses Interesse beanspruchen die Beobachtungen von J. G. E. Falls, die dieser als Mitglied der Kaufmannschen Expedition nach der Menasstadt 1905—8 gemacht und in einem Buche, *Drei Jahre in der libyschen Wüste*, Freiburg 1911, niedergelegt hat. Es handelt sich hier um die Beduinen der Auladaliwüste. Er schildert ihre Religion und ihre Sitten, ihre Heiligen und Derwische. Er hat die Einflüsse der Senussi in der Oase Siwa und an anderen Orten studiert und hat beobachtet, daß der 1902 verstorbene Senussi Scheich Sidi Mahdi nach dem populären Glauben dieser Leute noch lebt. (Vergl. dazu *Reports on Egypt* in 1906 [April 1907] S. 120.) Auch beschreibt er eine Beduinenhochzeit und bringt andere interessante ethnographische Angaben.

Abessinien. Über den Islam in Abessinien hat E. Littmann in Der Islam I S. 68 ff. interessante Mitteilungen gemacht (*Bemerkungen über den Islam in Nordabessinien*), von denen der Nachweis, daß der Islam bei den früher christlichen Tigrestämmen Nordabessiniens in den letzten 40 Jahren große Fortschritte gemacht hat, namentlich missionarische Kreise aufs lebhafteste beschäftigt hat. Ohne näher auf Littmanns philologisch grundlegende Tigrestudien einzugehen, möchte ich doch darauf hinweisen, daß seine *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia* Bd. 1 und 2, Leiden 1910[1], auch zur Kenntnis des abessinischen Islam mancherlei Wichtiges beitragen, wie schon der Untertitel Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigre Tribes beweist. Seine Quelle war allerdings ein Christ, und die Mehrzahl der Nachrichten hat christliche Stämme im Auge.

Französisch-Afrika. Es ist mir ganz unmöglich gewesen, die riesige französische Literatur über Nordafrika, speziell Marokko, auf den Islam hin durchzusehen. Sehr vieles verdient auch keine Erwähnung. Wer sich mit diesem Gebiete beschäftigt, muß die *Revue du Monde Musulman* und vor allem das *Bulletin du*

[1] S. in diesem Bande des Archivs S. 257.

Comité de l'Afrique Française samt dem Beiblatt *Renseignements Coloniaux* studieren. Allgemeineren Charakter besitzt *La Politique Musulmane dans l'Afrique Occidentale Française* von Alain Quellien (Paris 1910). Es ist ein Versuch, Grundsätze der Islampolitik d. h. für die Behandlung muhammedanischer Eingeborener aufzustellen. In zwei Teilen wird erst L'Islamisation de l'Afrique Occidentale (Geschichte und Gründe der Ausbreitung, Mißerfolg des Christentums, Folgen der Islamisierung) und dann La Politique Musulmane (Bruderschaften, Justiz- und Unterrichtsfrage) behandelt. Die Hälfte des Buches sind Zitate aus Le Châtelier, Binger und anderen. Das Justizkapitel bringt exakte Informationen, das Ganze ist etwas sehr breit und oft zu allgemein gehalten. Mit größerer Sachkenntnis ist ein Aufsatz von Robert Arnaud, *L'Islam et la Politique Musulmane Française en Afrique Occidentale Française* (Bulletin 1912 Nr. 1) geschrieben, von dem erst der erste Teil vorliegt, in dem zunächst ein Überblick über die islamischen Unruhen und Unruhestifter in Westafrika gegeben wird. Dann folgt ein Kapitel über die religiösen Bruderschaften. Die Arbeit verspricht wertvoll zu werden. Arnaud hat schon früher ein nie vollendetes und auch nicht sehr glückliches Buch geschrieben: *Précis de Politique Musulmane* (Alger 1906). Inzwischen scheint er sich besser eingearbeitet zu haben. In Bd. XVII der Archives Marocaines (Paris 1911) bringt Michaux Bellaire ausgedehntes Informationsmaterial über *Quelques Tribus de Montagnes de la Région du Habt* (Westmarokko). In vier Abschnitten werden Situation politique et administrative, la Religion, la Vie domestique et la famille und Régime économique behandelt. Es folgt dann Nomenclature des Tribus. Für uns am wichtigsten ist das Religionskapitel, in dem von den dortigen Heiligen und Bruderschaften (Schāḏilijje), von den Rumāt oder „Rimaya" d. h. société de tireurs, einer für Marokko typischen Organisation, und den Scherifen gesprochen wird. Die wichtigsten sonstigen Arbeiten sind schon oben erwähnt, so vor allem das unschätzbare Werk von Doutté. Einige interessante Äußerungen über den Islam

in Westafrika verdanken wir auch Leo Frobenius, der die Resultate seiner zweiten Reise (1908—10) vorläufig in einem populären Bande *Auf dem Wege nach Atlantis* (Berlin, ohne Jahr [1911]) niedergelegt hat. S. 90ff. spricht er über den Islam in Kankan im Gebiet der Malinke. Die bekehrten Malinke nennen sich Moriba, was wohl mit Marabout zusammenhängt. S. 194 ff. bespricht er Timbuktu und seine Geschichte. Er nimmt wohl mit Recht entgegen den arabischen Quellen eine vorislamische Gründung an. Über *La Civilisation Arabe en Afrique Centrale* hat Ismael Hamet in Revue du Monde Musulman XIV (1911) 1 ff. gehandelt. Es ist ein populärer Aufsatz über bekannte Tatsachen mit Mitteilungen aus neuen, aus der Sahara mitgebrachten Handschriften. Überhaupt hat sich die Revue ein großes Verdienst erworben, daß sie uns mit den ihr zugänglich gewordenen handschriftlichen Schätzen aus Zentralafrika bekannt gemacht hat (Bd. VIII, 409). Weiter sind hier aus der gleichen Revue XI (1910) zu erwähnen: Maurice Delafosse, *L'Etat Actuel de l'Islam dans l'Afrique Occidentale Française* (S. 32ff.) mit Karte der Ausbreitung des Islam. Der Verfasser ist der Meinung, daß der Islamisierungsprozeß meist stark übertrieben wird. Er gibt eine Schätzung der Muhammedaner Französisch-Westafrikas. Nach ihm kommen dort 3,1 Millionen Muslime auf eine Gesamtbevölkerung von 11,5. Auch sonst finden sich nüchterne und wichtige Bemerkungen in diesem Aufsatz. Der gleiche Verfasser hat auch ib. S. 177 ff. gehandelt über *Le Clergé musulman de l'Afrique Occidentale*, wobei er nicht die hellen, sondern nur die schwarzen Rassen ins Auge faßt. Auch dieser Aufsatz ist wieder höchst wertvoll und gibt ein vortreffliches Bild. Die Geistlichen sind danach lange nicht so ungebildet, wie man gemeinhin annimmt. Hätten wir derartig exakte Aufnahmen für alle afrikanischen Kolonien, dann bekäme man wirklich eine deutliche Vorstellung vom schwarzen Islam. Leider arbeiten nur wenige Berichterstatter so vortrefflich. Das gleiche gilt auch von dem dritten Aufsatz Delafossés ib. S. 405 ff.: *Cou-*

tumes et Fêtes Matrimoniales chez les Musulmans du Soudan Occidental.

Weiter nach dem Süden führt uns Capitain Cornets *Au Tschad, trois ans chez les Senoussistes, les Ouaddaiens et les Kirdis* (2. ed. Paris 1910). Es ist die lebendige Schilderung der Feldzüge des Verfassers während der Jahre 1904—07. Speziell religionsgeschichtlich ist wenig aus dem Buche zu lernen. Martin Hartmann hat es ausführlich analysiert (Zeitschrift für Politik V 1911, 249) und diesem harmlosen Tagebuch wohl etwas viel Ehre angetan. Mehr Information für unsere Zwecke, wenn auch mit Vorsicht zu benutzen, finden wir bei Lieutenant Ferrandi (*Les Oasis et les Nomades du Sahara Oriental,* Bulletin 1910 No. 2). Eine große Enttäuschung war mir H. K. W. Kumms *Khont-Hon-Nofer* (London, Edinburgh 1910). Es ist ein englisches Missionsbuch schlimmster Sorte. Der Verfasser hat das interessante südliche Grenzgebiet des Islam bereist und ist von Fort Archambault nach Dêm Zibêr durchgestoßen. Statt Selbsterlebtes zu berichten, ergeht er sich in breiten historischen Exkursen nach sekundären Quellen und allgemeinen Erörterungen. Die Bibliographie ist noch das Beste an diesem überflüssigen Buche.

Deutsche Kolonien. Über den Islam in den deutschen Kolonien hat man bisher überaus wenig gewußt. Es war die Hauptarbeit des Referenten während der Berichtsjahre, hier neue Quellen zu erschließen und Synthesen zu versuchen. Im Maiheft der Kolonialen Rundschau 1909 (S. 266 ff.) veröffentlichte er eine einleitende Studie: *Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien?* Dieser folgte 1910: *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas* (Internat. Wochenschrift vom 19. Febr. 1910, auch französisch als Broschüre erschienen) und im Herbst des gleichen Jahres *Staat und Mission in der Islampolitik* (Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1910, S. 638 ff.). Diese Aufsätze lösten eine lebhafte Diskussion aus, die sich besonders auf dem Kolonialkongreß in einer großen Debatte niederschlug. Außer dem Verfasser sprachen damals Lic. Axenfeld über *Die Aus-*

breitung des Islam in Afrika und ihre Bedeutung für die deutschen Kolonien und Hubert Hansen über das Thema: *Welche Aufgaben stellt die Ausbreitung des Islam den Missionen und Ansiedlern in den deutschen Kolonien?* Auch die umfangreiche Diskussion brachte mancherlei wertvolle Anregungen, die in der Veröffentlichung leider nur in verkürzter Form erschienen sind. Gegen die Gedanken des Referenten, der dem Islam gegenüber wohlwollende Neutralität, ja eine gewisse Anerkennung empfohlen hatte, ergreift Pater Acker das Wort im Jahrbuch über die deutschen Kolonien IV, wo er einen Artikel *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas* veröffentlicht. Pater Acker tut sich viel darauf zugute, daß er den Islam kenne, wie er ist, während alle wohlwollenden Beurteiler des Islam diesen nur kennen „wie er in Büchern beschrieben wird." Das hindert ihn aber nicht, diesen populären Islam mit einem Christentum zu vergleichen — „wie es in Büchern beschrieben wird". Sogar „Scheiterhaufen wegen Hexerei" werden dem Islam aufs Schuldkonto geschrieben. O heilige Klio! — Wie turmhoch steht über dieser engen Geschichts- und Problemauffassung die Darstellung von Carl Mirbt in seinem wirklich guten Buche: *Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten* (Tübingen 1910). Auch hier wird die Islamfrage eingehend gewürdigt. Zwar bin ich prinzipiell anderer Anschauung als der Verfasser, wenigstens in wichtigen Punkten, aber trotzdem muß ich die objektive Würdigung des Problems durch Mirbt dankbar anerkennen. Eine weitere Zusammenstellung der von Missionsseite veröffentlichten Literatur findet sich in G. Simon *Wegweiser durch die Literatur der Mohammedanermission* (Studentenbund für Mission, ohne Jahr). Ein solcher Führer ist nützlich, aber er hätte sorgfältiger kompiliert werden dürfen. Auch sind die beigefügten Würdigungen gelegentlich irreleitend.[1])

---

[1]) Um die Methode zu charakterisieren, ein Beispiel. Zu meinem *Christentum und Islam* wird gesagt: „Eine Darstellung der Beziehungen zwischen Christentum und Islam von dem Standpunkt der religions-

Die wichtigste Literatur befindet sich auch in einem Aufsatz des Referenten zusammengestellt, in dem er versuchte, altes und neues Material über Deutsch-Ostafrika zu einem Bilde des Islam in unserem Schutzgebiet zusammenzufassen. Der Aufsatz ist als *Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika* in Der Islam II, 1ff. erschienen und behandelt 1. die Sektengliederung des ostafrikanischen Islam, 2. Ausbreitung und Charakter, 3. die literarischen Grundlagen, 4. das Zauberwesen und 5. Ereignisse aus jüngster Zeit (Mekkabrief usw.). Als besonders nützlich, wenn auch im einzelnen angreifbar, möchte ich die Arbeiten von Missionssuperintendent Klamroth in der allgemeinen Missionszeitschrift 37, 477 ff. und 536 ff. erwähnen. Von etwas größerem Umfange ist seine Studie *Der Islam in Deutsch-Ostafrika* (Berlin 1912), eine beachtenswerte Materialsammlung, über die ich ausführlicher in Der Islam III berichte. Für Westafrika ist die wichtigste Erscheinung Kurt Strümpells *Die Geschichte Adamauas nach mündlichen Überlieferungen* (Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Hamburg, 26, 1912 S. 46ff.). Obwohl eine politische Geschichte der Fulbe, gibt uns die Arbeit doch auch zugleich eine Darstellung der allmählichen Ausbreitung des Islam im Hinterlande unserer Kolonie Kamerun. Vielleicht darf ich in diesem Zusammenhange auch meinen Aufsatz *Zur Geschichte des östlichen Sudan*, der sich auch mit der Islamisierung des Tschadseegebietes beschäftigt, aus Der Islam I, S. 153 ff. erwähnen.

---

geschichtlichen Schule. („Das Christentum ist nur eine von vielen ganz ähnlichen, verständigen Religionsformen“ S. 8).“ Das Zitat soll deutlich den Hauptsatz begründen. Nun aber steht an der zitierten Stelle: „Es erging ihm [nämlich Muhammed] ähnlich wie den Theologen des 18. Jahrhunderts, die plötzlich bemerkend, daß das Christentum nur eine von vielen ganz ähnlichen, verständigen Religionsformen ist, zum Begriff einer allen zugrunde liegenden reinen und natürlichen Religion kommen mußten.“ Was ich also referierend von den Theologen des 18. Jahrhunderts gesagt hatte, gilt als der Ausdruck meiner Auffassung vom Christentum. Ob man durch solche Methoden wirklich die frommen Schäflein vor der List des protestantischen Modernismus rettet?

Obwohl dieser Bericht die große in den letzten Jahren erschienene Islamliteratur nicht lückenlos hat würdigen können, so hoffe ich doch, ein gewisses Bild von der gewaltigen Ausdehnung der Islamstudien gegeben zu haben. An Extensität haben diese Studien ebenso zugenommen wie an Intensität und Differenzierung. Es wird bald für den einzelnen nicht mehr möglich sein, das ganze Forschungsfeld zu überschauen. Um so nötiger aber wird die Synthese auf Einzelgebieten. Ich habe versucht, gewisse Gruppen zusammenzufassen, was nicht möglich war, ohne gelegentlich Zusammengehöriges zu trennen. Wenn ich dabei einzelne Arbeiten übersehen habe, so mögen mir das die betreffenden Autoren verzeihen. Mit Absicht habe ich kein Buch totgeschwiegen, sofern es zur Sache gehörte, sondern, wenn ich abweichender Meinung war, das lieber offen ausgesprochen. Ich scheide von dieser nicht immer erquicklichen Arbeit in dem frohen Bewußtsein, daß auf dem Gebiete der Islamkunde starke und gute Arbeit geleistet worden ist.

---

9 Altgermanische Religion[1]

Von **Fr. Kauffmann** in Kiel

Es gewinnt mehr und mehr den Anschein, als ob die religionsgeschichtlichen Interessen der Gegenwart nun auch endgültig die Gunst der Germanisten besitzen. Vertreter der deutschen und der nordischen Philologie haben nicht bloß Darstellungen der Mythologie, sondern auch der Religion der Germanen auf den Markt gegeben[2] und ein bekannter Literarhistoriker ist mit einem Buch anspruchsvollen Titels, dem der Inhalt nicht adäquat ist, hinzugekommen, durch das für die Poetik mythologischer Dichtung einiges abgefallen sein dürfte.[3] Von Märchenstudien her hat aber Fr. v. d. Leyen einen weit erfolgreicheren Anlauf genommen, um in den Motivenschatz der nordischen Mythologie ordnend vorzudringen[4]; es verdient namentlich das Motiv der „Seelenreise" in der vom Verfasser gegebenen Beleuchtung festgehalten zu werden, denn es hat sich bereits gezeigt, daß es für die Mythologie des deutschen Märchens — als einer volkstümlichen Gattung der Visionsliteratur — grundlegende Bedeu-

[1] Vgl. *Archiv* XI S. 105 ff.

[2] W. Golther *Religion und Mythus der Germanen.* Leipzig 1909; für die Angelsachsen vgl. A. Brandl in *Pauls Grundr. d. german. Phil.* II[2] 949 f.; für Island: Th. Melsted *Islendinga Saga* 2 (1910), 85 ff.; für Scandinavien: A. Olrik *Nordisches Geistesleben* (1908), S. 20 ff., 31 ff., 95 ff.; H. Fischer *Germanische Religion* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* hrsgg. von F. M. Schiele, Tüb. 1908 ff. J. Hoops *Reallexikon der germanischen Altertumskunde.* Straßb. 1911 ff. E. Lehmann *Textbuch zur Religionsgeschichte* (Leipz. 1912) S. 356 ff. (Germanische Religion).

[3] R. M. Meyer *Altgermanische Religionsgeschichte.* Leipz. 1911.

[4] *Das Märchen.* Leipz. 1911. *Deutsches Sagenbuch.* Erster Teil: *Die Götter und Göttersagen der Germanen.* München 1909; vgl. *„Der gefesselte Unhold" (Loki).* Prager Studien 8 (1908), 1 ff.

tung besitzt.[1] Für die literarhistorische Analyse der älteren und ältesten mythologischen und mythographischen Überlieferung ist auch sonst mancherlei geschehen[2]; ich hebe eine dem Euhemerismus des Snorri Sturluson[3] und des Saxo Grammaticus gewidmete Studie von A. Heusler hervor.[4] Der Prolog zur Snorra Edda soll nicht das Werk des Snorri sein (S. 70); das ist eine Behauptung, mit der angesichts der Verworrenheit, unter der die ganze Frage nach der Entstehungs- und Textgeschichte der Edda leidet, noch nicht viel auszurichten ist. Im übrigen spitzt sich das ganze von Heusler in Angriff genommene Problem auf eine Altersbestimmung jener sowohl bei Snorri als bei Saxo verwerteten Urgeschichtsmotive zu, die Beziehungen nach dem Schwarzen Meer und nach Byzanz hin ausdrücken. Sie sind im Keim älter als Ari: der nächstliegenden Annahme, daß es sich dabei im Grunde um Motive der Volkssage handle, die von den Euhemeristen neu stilisiert wurden, ist Heusler leider nicht geneigt, hat sie aber auch nicht zu widerlegen vermocht (S. 96f., 101). Seine wortreiche Untersuchung ist also in ihrem Hauptstück ohne greifbares Ergebnis geblieben; die Skepsis, mit der Heusler über einen geschichtlichen Hintergrund[5] jener literarischen Urgeschichtsmotive urteilt, dürfte nicht mehr zeitgemäß sein.

---

[1] H. Siuts *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen.* Leipz. 1911 (= *Teutonia* Heft 19); ich komme auf dieses Werk unten S. 625 zurück.

[2] Vgl. z. B. F. Jonsson *Völu-Spá.* København 1911. F. Niedner *Ragnarök in der Völuspa. Zeitschr. f. d. Alt.* 49, 239ff. Meißner *Zeitschr. f. d. Phil.* 43, 450f.

[3] R. M. Meyer *Snorri als Mythograph. Arkiv för nord. Filologi* 28 (1911), 109ff.

[4] *Die gelehrte Urgeschichte im altisländischem Schrifttum.* Abhandl. d. Berliner Akademie Phil. hist. Kl. 1908, III 1—101; vgl. B. Salin *Heimskringlas tradition om asarnas invandring.* Studier tillägnade O. Montelius (1903) S. 133ff. Ambrosiani *Odinskultens härkomst.* Stockholm 1907.

[5] Es handelt sich um die Einflüsse südosteuropäischer Kultur, die seit der sog. Völkerwanderungszeit bis nach Scandinavien vorgedrungen sind; besonderes Interesse verdient die Wanderung religiöser Vorstellungen, unter denen die auf das Jenseits sich beziehenden, mit dem veränderten Ritus der Totenbestattung wahrscheinlich innerlich zusammenhängenden

Von größter Tragweite sind die bis zu den Elementen durchdringenden Forschungen Axel Olriks, die aus seinen der Volkssage gewidmeten Studien ihre Kraft zogen. Auch er beschäftigte sich zunächst mit dem rein literarhistorischen oder, wenn man lieber will, kunstgeschichtlichen Problem des Mythus und der Mythologie. Er will die letzten, die entscheidenden Kennzeichen mythologischer Dichtung und Poetik innerhalb der religionsgeschichtlichen Überlieferung aufspüren und drückt sie als Stilgesetze, als „Epische Gesetze der Volksdichtung" aus[1], die nur in einem einzigen Punkt noch an Unklarheit zu leiden scheinen und das ist die unpräzise Art, mit der ein sonst so exakter Forscher sich der in ihrer Stilart wesentlich voneinander differierenden Gattungen der Volksdichtung (Sage, Schwank, Märchen) wahllos bedient. Zum zweiten bemüht sich Axel Olrik aber auch um die kultgeschichtliche Bedeutung des Mythus.[2] In ihrer Anlage dünkt mich musterhaft die kleine Arbeit, die Olrik dem Gefjon-Mythus gewidmet hat.[3] Zu Grunde liegt eine (ätiologische) Sage, die für die literarische Gestaltung des Mythus ausschlaggebend blieb. Der Mythus kann aber sowenig

---

eschatologischen Mythen von Himmel und Hölle Würdigung verdienen (Kauffmann *Balder* S. 304. Wundt *Völkerpsychologie* 2, 3, 355ff., 574ff. Fästskrift till H. F. Feilberg S. 562f.).

[1] *Zeitschr. f. d. Alt.* 51, 1ff., vgl. die ausführlichere Darlegung Danske Studier 1907, 194ff. 1908, 69ff., die von G. Schütte (*Oldsagn om Godtjod.* Kbh. 1907) inspiriert worden ist. Ich weise ausdrücklich auf die von Olrik behandelte taciteische Mannusethnogonie hin (vgl. dazu *Arkiv f. nord. Fil.* 23, 245. 25, 333).

[2] Nimmt man den Begriff „Mythus" in dichterischem oder kunstgeschichtlichem Sinn, so könnte man ihn als kultisches Erzeugnis auch mit dem Wort „Legende" (Kultlegende) bezeichnen, vgl. W. Wundt *Archiv* XI 217ff., H. Delehaye *Die hagiographischen Legenden.* Kempten 1907.

[3] *„Når en genstand fra dagliglivet spiller en rolle i en guds myte, har den ofte forinden spillet en rolle i guders dyrkelse"* Danske Studier 1910, 14. *Hvor det samme træk forekommer som skik og som sagn, vil skikken sædvanlig være det oprindelige* S. 19 (vgl. S. 20f.). Aus dem Ritus der Feuererzeugung leitet H. Sperber den Mythus von der Erzeugung der Menschen ab (PB Beitr. 36, 219ff.).

mit jener Sage identifiziert werden, daß Olrik sich lebhaft bemüht, die zufällige literarische Form von dem kultischen Gehalt des Mythus zu unterscheiden. Ihn führt er auf einen Ritus zurück[1], nach ungefähr demselben Verfahren, das ich bereits in meinem Balderbuch empfohlen habe[2] und das wir nun wohl als einen definitiven methodologischen Fortschritt buchen dürfen.

Von den mythologischen Problemen unterscheiden wir die religiösen bzw. religionsgeschichtlichen und es ist leider zu konstatieren, daß sie noch immer — wenigstens in Deutschland — stiefmütterlich bedacht werden. Möchte es Forschern wie H. Hubert und M. Mauß gelingen, ernstere Teilnahme für ihre eindringenden Studien zur religionsgeschichtlichen Prinzipienwissenschaft zu erwecken.[3] Auf philologischer Seite fehlt es aber sogar vorerst noch an dem Vermögen, die Einzelheiten der mythologischen oder sakralen Überlieferung in die Gesamtverfassung und den Gesamtverlauf des germanischen Altertums einzuordnen. Die Institutionen des Gottesdienstes tragen Gemeinschafts- (Genossenschafts- oder Gemeinde-)Charakter und darum müssen die sakralen Lebensordnungen zu dem ganzen Wesen der gesellschaftlichen Ordnungen in Beziehung gesetzt und auch um ihrer technischen Einzelheiten willen müssen die Privat- und Staatsalter-

[1] Danske Studier 1910, 1ff.

[2] In der gleichen Richtung bewegen sich C. W. v. Sydow *Tors färd till Utgård.* Danske Studier 1910, 65ff. H. Celander *Lokes mytiska ursprung.* Uppsala Universitets Årsskrift 1910, Bil. B. S. 18ff. vgl. S. 100ff., 107ff., 114, 132 (literarisches Portrait).

[3] H. Hubert et M. Mauß *Mélanges d'histoire des religions.* Paris 1909 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Den Inhalt des Bandes bildet außer einer Vorrede, in der sich die Verfasser mit ihren Gegnern auseinandersetzen, der prachtvolle Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (S. 1—130), es folgt S. 131—187: L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes (Etude analytique et critique de documents ethnographiques), S. 188—229: Etude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie; S. 231—236: Table des matières.

tümer sozusagen als Hintergrund der Sakralaltertümer möglichst hell und scharf beleuchtet werden.[1]

Frohe Aussichten für die Zukunft eröffnet das bedeutende und — von schleppenden Wiederholungen abgesehen — glänzend geschriebene Buch von Vilhelm Grønbech, der die intellektuelle und moralische Konstitution der Germanen zu beschreiben unternommen hat. Indem er den Typus des glücklichen (S. 144ff., 179ff.) und des durch Schuld ins Unglück und in Ehrlosigkeit verstrickten Menschen den Andeutungen der altgermanischen Epik folgend nachzeichnete[2], wollte er die Denkart und die Denkformen, die Gesinnung und die Urteilskraft wiederherstellen, an denen das Schicksal des durch alle Freude und durch alle Not des Lebens geführten, noch nicht zum Individualbewußtsein erwachten, sondern durch die genossenschaftlichen Instinkte gebundenen Mannes im Verkehrskreis seiner „Freunde“ (S. 29f.) abgemessen zu werden pflegte. Die Grundbegriffe der profanen Gesellschaftsmoral, mit denen Grønbech sich beschäftigt[3], erweisen sich als unentbehrlich für die Interpretation der mythologischen Dichtung, die ebenfalls auf den großen, leidenschaftlich empfundenen Kontrasten von „Friede“ und „Fehde“, von „Ehre“ und „Rache“ (S. 78, 98) beruht, die in ganz andere Formen sich auswirken als die Elemente der christlichen Moral und der

[1] Nicht gut steht es in dieser Beziehung mit der erwähnten *Altgermanischen Religionsgeschichte* von R. M. Meyer, der die konkrete Anschauung verloren hat, wo er Odin zum Gott der freien Bauern, Thor zum himmlischen Gemeindevorsteher der Freien werden läßt (S. 254, 286, 287). Eine große Rolle spielt bei der Einschätzung dieser und auch der anderen Götter die Waffentechnik; R. M. Meyer spricht von Hammerkult, Schwertkult, Speerkult (S. 181ff.), ja sogar von einer altgermanischen „Speerreligion“ — „von einer solchen kann man fast so gut wie von der Religion des Kreuzes sprechen“ (S. 247) — hat sich aber um den archäologischen Sinn und Zusammenhang dieser Dinge nicht bekümmert.

[2] V. Grønbech *Lykkemand og Niding.* Vor Folkeæt i Oldtiden. Første bog. København 1909; über die Bedeutung von *niding* vgl. S. 106, 178f.; über die durch Zaubermacht begründeten Glücksfälle S. 159ff.

[3] Vgl. jetzt auch A. Heusler *Das Strafrecht der Isländersagas.* Leipz. 1911 (z. B. S. 30ff.).

christlichen Religion (S. 146ff.).[1] Man darf sagen, daß Grønbech für die Erforschung der altgermanischen Ethik, der seelischen Struktur der altgermanischen Volksgenossenschaften Bahn gebrochen hat und es liegt nahe, von seinem Standpunkte aus die Forderung zu stellen, daß man nun auch lerne, von dem inneren ins äußere Leben vorzuschreiten und nicht länger mit vagen Rückschlüssen von den realen Außendingen auf die Volkspsyche sich begnüge.

Was die religionsgeschichtlichen Realien (Sakralaltertümer) anlangt, so ist das Tempelwesen der Isländer in den letzten Jahren wiederholt bearbeitet. Zuletzt sind die archäologischen Probleme zu erneuter Diskussion gestellt worden.[2] In den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts hatte schon Sigurđur Vigfusson Ausgrabungen auf Island veranstaltet; beachtenswerte Erfolge hat aber erst D. Bruun erzielt. Es ist große Vorsicht geboten, denn auf Island werden vom Volksmund zahlreiche alte Baustätten als Tempelruinen bezeichnet und so lange man der Volksüberlieferung allzu bereitwillig vertraute, konnten auf jener Insel massenhaft altgermanische Tempel angesetzt werden.[3] Um solchem Unheil zu steuern, war zunächst eine kritische Bearbeitung der literarischen Zeugnisse notwendig; sie ist von F. Jonsson geliefert worden.[4] Als brauchbar erwies sich in erster Linie die Tempelbeschreibung eines Snorri Sturluson.[5] Faßte

---

[1] Vgl. Heusler a. a. O. S. 48ff. 235ff.

[2] A. Thümmel *Der germanische Tempel.* Mit 2 Karten. Leipz. Diss. 1909 (= Beiträge zur Gesch. d. deutschen Sprache und Literatur, hrsg. von W. Braune Bd. 35, 1 ff.). D. Bruun og F. Jonsson *Om hove og hovudgravninger på Island.* København 1910 (= Aarbøger f. nord. oldkyndighed og historie 1909, 245ff.); vgl. E. Schröder *Korrespondenzblatt d. Gesamtvereins der deutschen Altertumsvereine* 1910, 471. *Röm.-german. Korrespondenzblatt* 1910, 47f. *Korrespondenzblatt f. Anthropologie* 1911, 22.

[3] Vgl. die Hinweise in Kålunds *Bidrag til en histor. topograf. Beskrivelse* und Aarbøger 1909, 308ff.; mit Erfolg könnte vielleicht bei Mjovanes gegraben werden (S. 314f.).

[4] *Arbók hins isl. fornleifafjel.* 1898, 28ff.; vgl. Aarbøger 1909, 258ff.

[5] Heimskringla ed. F. Jonsson 1, 187; vgl. auch *Eyrbyggjasaga* c. 4.

man ferner die Ergebnisse ins Auge, die die nordischen Archäologen für den Stand der Holzbautechnik (namentlich auf Grund der monumentalen Schiffsbauten der Völkerwanderungs- und der Wikingerzeit) gewonnen hatten[1], so eröffneten sich nicht ungünstige Aspekte für das isländische Tempelwesen. Man hätte aber dabei die südeuropäischen Verhältnisse nicht außer acht lassen sollen. Was dort in der Zeit des Überganges aus einem tempellosen Dasein in eine mit Festhäusern und mit Gotteshäusern versehene Architekturperiode sich abspielte, darf typische Bedeutung beanspruchen. Mit Recht hat darum neuerdings Loeschcke empfohlen, die bisher bekannten Grundrisse isländischer Tempel mit den südlichen Tempelanlagen zu kombinieren.[2] Die in Griechenland übliche Zweiteilung, daß ein Wohnhaus für die Götter eingerichtet und dazu ein Festraum für die gottesdienstlichen Feiern gefügt wurde, ist auch für den isländischen Tempel wesentlich. Er enthielt unter einem und demselben Dach das Gotteshaus und durch eine Wand von ihm getrennt die Festhalle, in der die Opfergemeinde bei Mahl und Trunk ihres Gottes sich freute. Es war am Ende der heidnischen Zeit noch nicht allgemeine Sitte, daß die Opferfeste in einem Festhaus stattfinden mußten; es gab stets religiös geweihte Zusammenkünfte unter freiem Himmel (z. B. auf Grabhügeln). Aber historisch bedeutsam ist die Neuerung, daß neben diesen primitiveren Kultstätten (anord. *vé*) auch geschlossene Häuser für den Gottesdienst errichtet worden sind; sie bestanden aus einem Haus für den Gott oder die Götter einer Kultgemeinde (anord. *hǫrgr*) und aus einer anstoßenden Halle für die zum Gottesdienst sich versammelnde Gemeinde (anord. *hof*)[3]; ein altisländischer Tempel setzte sich aus *hǫrgr* + *hof* zusammen. Sowohl unter *hof* als unter *hǫrgr*

[1] O. Montelius *Kulturgeschichte Schwedens* (Leipz. 1906) S. 259 ff. G. Gustafson *Norges Oldtid* (Kristiania 1906) S. 129 ff. (dazu das farbige Titelbild).

[2] *Römisch-germanisches Korrespondenzblatt* 1910, 48.

[3] In Nordfriesland bedeutet *hof* noch heutigentags die „Kirche", in der die Gemeinde sich versammelt.

ist ein Haus zu verstehen; es sei denn daß mit *horgr* das Hauptstück des Götterhauses, der Opfertisch (Altar) gemeint war; wahrscheinlich ist letzteres die Grundbedeutung von *hǫrgr*, die aus einer Zeit stammt, da der Opfertisch noch unter freiem Himmel auf einem *vé* sich befand[1] und auf einem geweihten (kreisförmig in die Erde geritzten?) *templum* = *hǫrgr* (Opferbezirk) sich erhob.[2]

Nach Tempelgebäuden ist neuerdings wieder mit besonderem Eifer auf Island gesucht worden. Bei den Besonderheiten der isländischen Landesverwaltung darf angenommen werden, daß es andere Tempel- und Hallenbauten als zum Privateigentum der Bezirksvorsteher gehörende „Höfe“ in der Art der späteren Eigenkirchen nicht gegeben hat.[3] Da Island zu Ende der heidnischen Zeit in 39 Bezirke eingeteilt war, sind ebensoviele Tempel und Tempelgemeinden unter herrschaftlicher Leitung eines *hofgoði* denkbar. Einen weiteren Anhalt der Forschung bieten die topographischen Notizen der altisländischen Literatur und schließlich die Ortsnamen (*Hof, Hofstaþir, Hofsteigr, Hofsfell* u. a.), für die F. Jónsson Belege aus dem ganzen Lande beigebracht hat (Aarbøger 1909, 252 254). Über die Tempelarchitektur ist dann zunächst wieder die literarische Überlieferung (namentlich die Eyrbyggjasage) zu befragen (a. a. O. S. 258 ff.); philologische Interpretation gewährt aber keine ausreichende Klärung unserer Anschauungen; darum mußte von ortskundigen Archäologen der Spaten angesetzt und womöglich ein Tempel-

[1] Über *primitive* Kultanlagen vgl. auch Danske Studier 1910, 22 ff.; 1911, 7 ff.

[2] E. Goldmann in der Festschrift f. K. von Amira S. 81 ff., 97 ff. (Eid der lex Ribuaria *in circulo et in hasla* = *in haraha et in hasla?*); zu der weiteren Bedeutungsentwicklung vgl. ags. *hærgtrafu* (Englische Studien 42, 1 ff.). H. M. Schirmer *Horg og hov. Foreningen til norske fortidsmindesmærkers bevaring.* Aarsberetning 1906, 49 ff. *Svensk historisk tidskrift* 1910, 2, 47 ff *Deutsche Literaturzeitung* 1910, 1045 f. *Germanistische Abhandlungen* hrsg. von F. Vogt 37, 32 ff.

[3] Tempel als Zubehör des Herrenhofes: *Internationale Wochenschrift* 1909, 1580 f. 1615 f.

fundament ausgegraben werden. D. Bruun hat das im Nordosten der Insel (in der Nähe von Mývatn, Suþr-þingeyjarsyssel) gelegene Gehöft *Hofstaþir* in Angriff genommen, woselbst der Ortsname eine Tempelstätte zu verraten schien.[1] Den Ausgrabungsbericht bekommen wir nun in der S. 608 erwähnten, mit Plänen und Abbildungen ausgestatteten Publikation zu Gesicht. In einem so holzarmen Siedelungsgebiet wie Island muß damit gerechnet werden, daß seine Tempel — ebenso wie die Wohnhäuser — auch wenn sie, wofür die Wahrscheinlichkeit sehr groß ist, aus Norwegen bei der ersten Kolonisation im 9. Jahrhundert eingeführt sein sollten, von denen Norwegens und der anderen germanischen Länder sich unterschieden. Was für Island festgestellt werden kann, darf darum keineswegs als urnordisch oder gar als gemeingermanisch angesehen werden. So ist z. B. für Island die Regel, daß die Außenwände der Häuser aus Rasenstücken oder Torfsoden aufgebaut werden (Aarbøger 1909, 268); eben dasselbe muß für die Tempel als selbstverständlich gelten, zumal bei Ausgrabungen nicht die geringste Spur aufgehenden Mauerwerks, wohl aber im Zickzack aufeinandergeschichtete Torfstücke nachgewiesen werden konnten. Die Rasenwand war in Hofstaþir 1,75 cm dick und ungefähr 1,25 cm hoch, sie verlief nicht winkelrecht, sondern mit leichter, bogenförmiger Außenkrümmung, so daß man den Grundriß den Konturen eines 36,3 m langen, in der Mitte 8,25, an den Enden 1,6 m breiten Schiffsrumpfes (mit abgestumpften Steven) vergleichen könnte. Den Seitenwänden entlang waren Sitzbänke angebracht, auf denen erforderlichenfalls 100 Personen Platz fanden, an der Ostseite befand sich eine bequeme Tür mit gut erhaltener Schwelle und in der Mittelachse des tieferliegenden Innenraums wurde die Hauptfeuerstelle gefunden; sie war an Holzkohlen (von der Birke) und aufrecht stehenden Steinen kenntlich; kleinere Feuerstellen konnten sonst mehrfach in der Halle nachgewiesen wer-

[1] Aarbøger 1909, 265ff.; Thümmel (Beitr. 35, 7. 39f.) hatte gerade dieser Ruine das stärkste Mißtrauen entgegengebracht.

den[1]. Ihre räumliche Gliederung war durch zwei Paare von Ständern gegeben, die das Dach trugen. Durch eine Zwischenwand, die nirgends durch eine Türanlage unterbrochen wurde[2], hat man von der Festhalle an deren Nordseite eine kleinere, längliche Zelle (anord. *afhus*) abgesondert, die ca. 6 m lang und ca. 4 m breit gewesen ist und in der Südwestecke ihren Eingang hatte.[3] D. Bruun und F. Jonsson hegen nicht den geringsten Zweifel, daß sie auf Hofstaþir bei Mývatn eine echte Tempelruine angetroffen haben — vollbeweisende Merkmale liegen indessen nicht vor. Die innerhalb des Bauwerks gemachten Einzelfunde sind sehr geringfügig und nichtssagend (eiserne Messer, Wetzsteine, Haustierknochen zum Teil des Marks halber gespalten); am ehesten wird man sich auf die von den bewährten Forschern überzeugend begründete Sonderung jener Anlage (große Festhalle [*gildiskáli*][4] und kleine Tempelzelle [*afhus*]) stützen dürfen, denn die Tatsache muß als absolut wesentlich hervorgehoben werden, daß der isländische Tempel der Hauptsache nach ein Gildehaus gewesen ist, das in einem angebauten Koben über ein Gotteshaus verfügte.[5] Namentlich muß aber gesagt werden, daß durch die Publikation von D. Bruun und F. Jonsson die Abhandlung von Thümmel antiquiert worden ist; immerhin kann sie noch gute Dienste leisten, wo die älteren Arbeiten der Skandinavier nicht zugänglich sein sollten; manche der Einzelbehauptungen Thümmels wie z. B. seine Unterscheidung von Haupttempel und Privattempel oder seine These, daß die Kultstätten auf Island

---

[1] Über die primitive Art, in solchen Gruben zu kochen vgl. Aarbøger 1909, 297 ff.

[2] Durch Kohlen und Tierknochen gaben sich Feuerstellen zu erkennen; es muß aber erwähnt werden, daß in jenes *afhus* in späterer Zeit ein Pferdestall eingebaut worden war.

[3] Hieran heften sich interessante Beobachtungen auf dem Gebiete der skandinavischen Kirchenarchitektur (vgl. z. B. *Westdeutsche Zeitschr.* 28, 138).

[4] Vgl. hierzu auch K. Rhamm *Ethnographische Beiträge zur germanisch-slawischen Altertumskunde* 2, 1 (1908) S. 392 ff.

[5] Maurer *Bekehrung* 2, 231.

auf Bergen oder Hügeln gelegen seien, lassen eine ausreichende Begründung vermissen.[1]

Die Nachrichten über den Tempel zu Upsala und den daselbst neben der Opferquelle erwähnten immer grünenden Baum sind mit Bezug auf den Yggdrasillmythus von L. Fr. Läffler einer erneuten Besprechung unterzogen worden[2] und das Wesen unserer deutschen *irminsul* hat A. Olrik mit Hilfe lappischer Parallelen genauer bestimmen und mit einem Opfergebrauch bei primitiven Götterbildern kombinieren wollen.[3]

In das Opferwesen schlagen mehrere der erwähnten und noch zu erwähnenden Arbeiten ein.[4] Sehr weit hergeholt ist der Beitrag E. Brates zum altnordischen Festkalender[5] und in nicht unwesentlichen Punkten anfechtbar die Einzelstudie, die E. Mogk dem Menschenopfer gewidmet hat.[6] Der Verfasser bestrebte sich,

---

[1] Er behandelt S. 97ff. den nordgermanischen Tempelbau außerhalb Islands und S. 115ff. den südgermanischen Tempel (*irminsul* vgl. hierzu A. Olrik *Maal og Minne* 1910, 1ff.). Nach Thümmel soll Tempelkult eine spezifisch nordgermanische unter römischem Einfluß gewonnene Errungenschaft gewesen sein, wozu die Beobachtung stimme, daß bei den Südgermanen Privattempel sich nicht nachweisen lassen. Vor diesem Irrtum hätte ihn die Kenntnis der Stutzschen Forschungen über die Eigenkirchen bewahren können (vgl. jetzt *Internationale Wochenschrift* 1909, 1578ff.).

[2] *Fästskrift till H. F. Feilberg* (Stockholm 1911) S. 617ff., 694; der Baum wird als „Eibe" erklärt.

[3] In der norwegischen Zeitschrift *Maal og minne* 1910, 1ff.; vgl. hierzu Rhamm a. a. O. 2, 1, 238. 445. Chadwick *Origin of the english nation* S. 226. *Wörter und Sachen* 1, 40ff. Zum Fetischismus ist außerdem auf *Archiv* XI 320, XII 147, XIV 309; *Korrespondenzblatt d. d. Gesellsch. f. Anthropologie* 1911, 137ff. (Maibaum) zu verweisen.

[4] Zum Kult des *Vǫlsi* (*Archiv f. Religionswiss.* 8, 126f.) vgl. Bergens Museums Aarbog 1909 nr. 7 S. 20ff. *Arkiv f. nord. Fil.* 26, 342ff. Danske Studier 1907, 175f. *Wörter und Sachen* 2, 176. — *Fruchtbarkeitsopfer:* Danske Studier 1908, 242.

[5] *„Höknatten" Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 404ff.; der Ausdruck wird aus τὰ ἅγια φῶτα (= epiphaniae) abgeleitet.

[6] *Abhandl. d. phil. hist. Kl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* XXVII (1909) nr. XVII S. 603—643; vgl. K. Binding *Die Entstehung der öffentlichen Strafe im germanisch-deutschen Recht.* Leipz. 1908.

das Opferproblem religionsgeschichtlich anzufassen, was wir ihm als Verdienst anrechnen, ist aber ungefähr auf dem Standpunkt von Müllenhoff stehen geblieben (Deutsche Altertumskunde 4, 244). Einen Mangel sehe ich darin, daß Mogk die vorhandenen Zeugnisse nicht ausgeschöpft, die Opferung des Warg[1] und das sogenannte Königsopfer[2] nicht genügend gewürdigt und den aussichtslosen Versuch unternommen hat, das Menschenopfer aus der sakralen Rechtspflege zu eliminieren.[3] Um das Opferwesen als ihren Angelpunkt drehen sich auch die verständig angelegten quellenkritischen Untersuchungen von Wolf v. Unwerth, die der Religionsgeschichte des skandinavischen Nordens zugute kommen.[4] Das 4. Kapitel ist dem Kult des Oðinn gewidmet (S. 80—98), im 5. und 6. Kapitel wird ein Gesamtbild von Oðinn als einer chthonischen Gottheit (S. 81) nach den Literaturdenkmälern und nach norwegischer Volkssage (S. 98—153) entworfen; das Besondere in Unwerths Buch ist aber die Vermutung, Oðinn sei, nachdem er in die Religion der Lappen[5] übernommen worden war, in der Gestalt des lappischen *Rota* wiederzufinden. Um diese Hypothese zu rechtfertigen, berichtet v. Unwerth über die Einzelnheiten des Rotakultes (S. 55 ff.) und über die ihm zugrunde liegenden chthonischen Motive (S. 7 ff., 36 ff.). Schließlich vergleicht er die lappischen und nordgermanischen Überlieferungen; er findet, daß durch die Menschenopfer (zur Abwendung von Krankheit und Tod) und durch die Funktion der beiden Götter als Totengötter die Annahme ihrer ursprünglichen Identität hin-

[1] Brunner *Rechtsgeschichte* 1^2, 234 f. 477. *PB Beitr.* 18, 166. 175. Vita Wulframi bei Müllenhoff a. a. O.

[2] Kauffmann *Balder* S. 174.

[3] Heusler *Strafrecht der Isländersagas* S. 31.

[4] *Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literaturgeschichte.* Breslau 1911, XII 178 S. (Germanistische Abhandlungen hrsg. von Fr. Vogt 37. Heft.)

[5] K. Krohn *Lappische Beiträge zur german. Mythologie. Finn.-ugrische Forschungen* 6, 155 ff. Danske Studier 1908, 240; 1911, 38. *Zeitschr. f. d. Alt.* 51, 13 ff.

länglich begründet sei (S. 153ff.), erklärt sich aber auch mit der Vermutung Geldners einverstanden (S. 157 Anm.), wonach die Gestalt des Rota von Haus aus echt lappisch sein könnte und nur einzelne Merkmale von der nahe verwandten germanischen Gottheit auf die lappische übertragen wären (vgl. S. 155), etwa in der Art wie italische Götter mit griechischen kontaminiert worden seien. Durch dies Zugeständnis hat v. Unwerth selbst die Schlüssigkeit seiner Beweisführung aufgehoben. In der Tat handelt es sich um ein verhältnismäßig geringfügiges Quellenmaterial, das im günstigsten Falle nur im Sinne Geldners interpretiert werden könnte; auf die Perspektiven v. Unwerths müssen wir durchaus verzichten, denn das von ihm ausgiebig verwertete Folklore der Nordgermanen bzw. Lappen verträgt nicht die gleiche Beurteilung wie ein Götterkult, was v. Unwerth selbst betont (S. 52ff.). Als Grundelement im Rotakult bezeichnet er ein Pferdeopfer, über das wir durch lappische Missionare des 18. Jahrhunderts unterrichtet sind.[1] Unsere Gewährsmänner haben von Lappen gehört, *Rota* komme und plage die Menschen und das Vieh mit Krankheit; die Leute hätten sich dann nicht anders zu helfen gewußt, als dadurch, daß sie sich durch Opfer von ihm loskauften. „Doch haben sie ihm nicht gern auf die übliche Art geopfert . . . vielmehr haben sie ein vollständiges, totes Pferd in die Erde gegraben[2] zu dem Zweck, damit Rota auf diesem Pferde fort von ihnen in die Unterwelt reiten solle“ (S. 55f.).[3] Dieser Kultakt wurde bereits von Krohn und Olrik als nicht-lappisch erkannt und mit der Odinsreligion in Verbindung gebracht.[4] v. Unwerth bemühte sich nun zu fragen, ob das Pestopfer sich auch aus dem Zusammenhang des Rotakults mit dem Odinskult begreifen lasse (S. 79), bzw. ob man in den Nachrichten über

[1] Quigstad *Kildeskrifter til den lappiske mythologi. Kgl. norske vidensk. selbsk. skrifter* Trondhjem 1903 S. 15.

[2] Dies geschieht auch bei Rentieropfern (S. 60f.).

[3] „Sie glauben, daß einem Pferdeopfer an die Toten ganz besonders die Kraft innewohne, vom Tode zu befreien“ (S. 60).

[4] Danske Studier 1905, 53.

den lappischen *Rota*kult ein Survival des Odinskultes erblicken dürfe (S. 153). Er erinnert an die allgemein bekannte Sitte, bei Viehseuchen ein lebendes Tier zu begraben (S. 68), ist aber dabei über die Rolle, die das Pferd spielt, nicht ins reine gekommen (S. 71).[1] Weil jedoch *Rota* in blauer Kleidung sich den Lappen offenbarte (S. 73), weil er als Reiter vorgestellt wird (S. 74), weil der Wolf in einer gewissen Beziehung zu ihm zu stehen scheint (S. 76) und weil möglicherweise noch einige entferntere Parallelen zwischen Oðinn und Rota gezogen werden können — läßt sich zwar Rota nicht mit Oðinn identifizieren, aber in der Tat die These v. Unwerths verteidigen, daß bei den Nordgermanen das Pferd Opfertier gewesen sein müsse (S. 157), obwohl für das Pferdeopfer keine direkten nordgermanischen Zeugnisse vorliegen.[2]

Mit Oðinn beschäftigte sich noch A. M. Sturtevant[3]; das Hauptinteresse der Forscher wandte sich aber der durch Tacitus bezeugten Nerthus zu, deren Kult geradezu paradigmatische Bedeutung gewonnen zu haben scheint.

M. Olsen leitete aus dem norwegischen und schwedischen Ortsnamen *Hernevi* einen *i*-Stamm *Harni* ab, der von ihm etymologisch zu *Κρόνος* („Zeitiger der Frucht“) gestellt wurde; die Annahme eines *i*-Stammes ermöglichte es ihm, den gen. *Herna* < *Hernar* mit dem westnordischen Götternamen *Hǫrn* (Snorra Edda) zu identifizieren; Hǫrn sollte der ältere Name für Freyja und Vegetationsgöttin gewesen sein[4]. Die Bedenken, die von grammatischer Seite gegen jene Gleichung erhoben werden

[1] Vgl. jetzt *Wörter und Sachen* 2, 174, 178f.

[2] Unter den Exkursen verdient der vierte hervorgehoben zu werden, in dem v. U. das Ynglingatal als eine aus heidnischer Zeit stammende Quelle würdigt (S. 175); vgl. zu diesem wichtigen Quellenwerk L. Levander *Antikvarisk tidskrift för Sverige* 18, 3, 1ff. (anord. *dísir* S. 25ff.), der auch schon das Pferdeopfer der Lappen gestreift hat (S. 33ff.).

[3] *The relation of Loddfáfnir to Odin in the Hávamál. Journal of english and germanic Philology* 10 (1911), 42ff.

[4] *Christiania videnskabs-selskabs forhandlinger for* 1908 nr. 6.

müssen, sind von O. Lundberg und H. Sperber kräftig zur Geltung gebracht worden; sie haben zugleich einen neuen Weg gesucht, um jenen Ortsnamen — für den die Belege erheblich vermehrt worden sind — mit westnord. *Hǫrn* in Verbindung zu halten und Lundberg hat jene Kultstätte *(Hernevi)* zum Schauplatz eines Gottesdienstes erhoben, der auf Grund archäologischen und folkloristischen Materials mit dem Nerthuskult kombiniert und als Fruchtbarkeitsritus gedeutet worden ist[1]. In den Kreis von Nerthus, Njǫrþr, Freyr fallende Ortsnamen hat A. Noreen besprochen[2] und mehrfach ist neuerer nordischer Volksbrauch als Nerthus-Freyr-Ritual erklärt worden[3]; am vielseitigsten ist A. Olrik bei seiner Studie über *Gefjon* verfahren[4], die nach ihrem mythologischen Inhalte bereits gewürdigt wurde (s. o. S. 605). *Gefjon* wird als eine Pfluggöttin gefaßt, deren Kult besonders in einem Pflugritus zum Ausdruck gelangt (Neujahrsbrauch in England und auf Alsen)[5]; ein Fruchtbarkeitszauber liegt dem Gottesdienst zugrunde; das Pflügen wurde von Männern in Tiermaske unter Leitung einer Frau ausgeführt; aus solchem Neujahrsbrauche ist der Gefjon-Kultus und Gefjon-Mythus abzuleiten; die Göttin wurde von Olrik schließlich als dänische (seeländische) Vegetationsgöttin mit Nerthus gleichgesetzt[6]. Sehr beliebt ist es in neuerer Zeit geworden, sich zur religionsgeschichtlichen Interpretation des mit dem Nerthus-Kult in Analogie stehen-

---

[1] Härnevi: *Uppsala Universitets Årsskrift* 1911 (Stockholm 1912) nr. 4, 1—49 (*Hernar* < *Hørn* < *Harwino*: anord. *hǫrr* [Flachs]; also etwa „Flachsmutter"), vgl. *Anzeiger f. d. Alt.* 32, 164. *Wörter und Sachen* 2, 181.

[2] *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 273 ff.

[3] *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 489 ff. (Kvarlevor av en Frös-ritualien svensk bröllopslek).

[4] Danske Studier 1910, 1 ff.

[5] Pflugfest in Hollstadt *Archiv* XI, 154 ff.

[6] Auch *Iþunn* wird als dänische Göttin beansprucht (S. 23 ff.). — Über *Nerthus* und ihren Kult vgl. ferner M. Chadwick, *The origin of the english nation* (Cambridge 1907) S. 234 ff.; *Englische Studien* 42, 9 ff.; *Maal og minne* 1, 17 ff. (Gerþr - Nerthus). S. *dieses Archiv* XIV, 310.

den nordischen Freyr-Rituals zu bedienen[1]. Auch Freyr soll in den Gottesdienst der Lappen übernommen worden sein[2]. Die schwer zu einem Bilde zu gestaltenden Nachrichten über *Ullr*[3] werden neuerdings auf *Týr* bezogen[4], über dessen Kultbereich und mythologische Geltung Untersuchungen angestellt worden sind[5]. Die in meinem Balderbuch (S. 111) ausgehobenen Orakelkundgebungen der *Hoþr* haben jetzt auch in A. Olrik einen Anwalt gefunden, der ebenso energisch wie ich es getan für die religiösen Funktionen des altgermanischen Königtums eingetreten ist[6]. Für Balder und seinen Kreis ist sonst nicht viel abgefallen[7]; durch den Mangel geographischer Orientierung und durch phantasievolle Etymologie ist eine dem *Fosete* gewidmete Spezialuntersuchung entwertet worden[8]. Als sehr fruchtbar werden sich dagegen die ausführlichen und gründlichen Arbeiten erweisen, mit denen *Þórr* und *Loki* bedacht wurden. Durch eine genaue Kenntnis des archäologischen Materials (vgl. oben S. 608) ist die Schrift von C. Blinkenberg ausgezeichnet, in der die von Þórr geführte Waffe (Donnerkeil *Mjǫlnir*) namentlich als Apotropaion eine vielseitig ausgreifende Erörterung gefunden hat[9]. Die Ge-

[1] Chadwick *The origin of the english nation* S. 240ff. — Über eine vermeintliche Bronzestatuette des Gottes Freyr (priapisch) vgl. Fornvännen 1910, 288; weiteres über bildliche Darstellungen in Bergens Museums Aarbog 1909 Nr. 11.

[2] Danske Studier 1907, 72ff. *Maal og Minne* 1910, 1ff., vgl. *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 513ff. 541ff.

[3] Chadwick a. a. O. S. 285ff.

[4] M. Olsen *Hærnavi* S. 12f. (oben S. 616).

[5] *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 273ff. 541ff.

[6] Danske Studier 1909, 1ff. *(sitja á haugi).*

[7] Über *Baldr - Longinus* vgl. R. J. Peebles, *The legend of Longinus* (Bryn Mawr 1911) S. 142ff.

[8] Th. Siebs *Beitr.* 35, 535ff. (*in confinio Danorum* S. 544: Küstengebiet westlich der Zuidersee S. 545; Helgoland = „hohes Land“, *Fosete* = Ernährer S. 546f.); beachtenswert erscheinen die Ausführungen über die Sage von den Asegen S. 547ff., vgl. *Mitteil. d. Instituts f. österreich. Geschichtsforsch. 7. Ergband* S. 741ff.

[9] C. Blinkenberg *Tordenvåbenet i Kultus og Folketro* Københ. 1909, vgl. dazu *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 58ff.

schichte von þórs Böcken, die erst geschlachtet und dann wieder belebt wurden, sowie das Märchen von þórs Hadesfahrt ist von C. W. v. Sydow in einer tüchtigen, um ihrer literarischen Stoffbeherrschung willen zu rühmenden Monographie quellenkritisch analysiert worden[1]. Es greifen in die *þórr*-Märchen Motive ein, die eine Verbindung mit *Loki* herstellen und darum auch in den diesem Gotte gewidmeten Beiträgen wiederkehren. Ich hebe namentlich die auf ein Totalbild des Loki abzielenden Debatten hervor, die gegenwärtig in Skandinavien auf der Tagesordnung stehen und wegen ihrer großzügigen Anlage besondere Beachtung verdienen. A. Olrik ging von dem Folklore aus[2], unterschied feinsinnig und zutreffend die Belege, die aus den Kolonien stammen, von denen des Mutterlandes und legte entscheidendes Gewicht darauf, daß in Dänemark flimmerndes Sonnenlicht an den Namen *Lokki* gebunden erscheine, während man in Schweden und Norwegen (Telemarken) *Lokje* für das knisternde Herdfeuer gebrauche. Olrik vermutet hier Zusammenhang mit anord. *logi* (Feuer) und ist geneigt, *logi* und *lokki* als alte Dubletten anzusehen und *Lokki* — der lautlich nicht zu *Loki* stimmt — als den Licht- oder Feuermann zu deuten, obwohl hiermit schwer in Einklang zu bringen ist, wenn Lokje in Telemarken ein Nachtgespenst ist, das die kleinen Kinder holt. Die volkstümliche Figur dieses Lokki soll denn auch nicht von dem Loki der Eddalieder abstammen, sondern umgekehrt werde jenes volkstümliche Gebilde dem eddischen Gott zugrunde liegen. Olrik ist H. Celander entgegengetreten[3], der — nach meiner Meinung mit Recht — den chthonischen Charakter des *Loki* in den Vordergrund stellt, ihn ebenfalls als *vættr* deutet und an die nordischen

[1] Danske Studier 1910, 65ff., 175ff.; vgl. v. d. Leyen *Beitr.* 33, 382; ferner in *diesem Archiv* XIII, 153. XIV 309.

[2] Danske Studier 1908, 193ff.; 1909, 69ff.

[3] H. Celander, *Lokes mytiska ursprung*. Uppsala Universitets årsskrift 1910 Bil. B. S. 18ff. (= Språkvetenskapliga sällskapets i Uppsala Förhandlingar 1911).

Volksüberlieferungen über *vættir* und *alfar* anknüpft[1], aber *Loki* nicht als Feuerwesen gelten lassen will. In seiner ausführlich begründeten Entgegnung hat aber Olrik vorerst noch keine Konzessionen gemacht[2] und für 1912 (Danske Studier) weitere Auslassungen angekündigt. Es wäre zu wünschen, daß dabei Olrik nachholte, was noch versäumt ist, und etwa nach dem Beispiel seines Gefjon-Aufsatzes die Loki-Überlieferung literarisch (unter Anwendung seiner „epischen Gesetze") und kultisch interpretierte; denn es ist und bleibt die Hauptfrage, die Olrik bisher nicht gestellt hat, ob wir es bei Loki bloß mit einer rein mythologischen Figur — im Stile des Antichrist — oder ob wir es bei ihm mit einem „Gotte" zu tun haben, dem ein Kult gewidmet worden ist. —

Der religionsgeschichtliche Umschwung, der in der Welt der Germanen durch die christliche Mission herbeigeführt wurde — wir bezeichnen ihn mit dem vieldeutigen Ausdruck der „Christianisierung" des Volkes —, hat neuerdings lebhafter die Gelehrten ergriffen. Meine vor längeren Jahren veröffentlichten quellenmäßigen Nachweise[3] beginnen zu wirken und Früchte zu tragen. Hans v. Schubert[4] hat meiner Vorarbeiten sich bedient und ausgeführt, daß die neue Religion das nationale Gepräge der altgermanischen Religion aufrecht erhielt, daß der Kult mit der politischen Verfassung des Volkes in Verbindung geblieben ist und daß die christlichen Priester Staatsbeamte waren (von der Art des *sacerdos civitatis* bei Tacitus). Aus den alten, heimischen Überlieferungen soll sich bei den Germanen (im Gegensatz zum Katholizismus des römischen Reiches) ein Staatskirchentum ent-

[1] Loki in der Edda S. 76 ff. (theriomorphe Epiphanie S. 18 ff., 82 ff., 113; schwed. *lockanät* [= Spinnwebe] ist vielleicht aus älterem *nockanät* entstanden, dann ließe sich *lokke* auch aus *nokke* ableiten vgl. S. 23 f., 50, 53, 62, 72).

[2] *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 548 ff.: Myterne om Loke.

[3] Fr. Kauffmaun *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte* I—II. Straßb. 1899—1903.

[4] *Staat und Kirche.* Kiel 1906. *Das älteste Christentum oder der sog. Arianismus der Germanen.* Tüb. 1909.

wickelt, Chlodwig soll nach arianischem Vorbild die fränkische Staatskirche organisiert und die Germanisierung des Kirchenrechts zum Siege geführt haben. Darin scheint nun allerdings v. Schubert zu weit gegangen zu sein, wie namentlich Ulrich Stutz in seiner inhaltsreichen Studie „Arianismus und Germanismus“[1] hervorgehoben hat; nach ihm hat Chlodwig nicht das arianische System übernommen, auch das Eigenkirchenwesen ist nicht arianischen Ursprungs, aber daß die Eigenkirchen von den Eigentempeln des germanischen Heidentums abzuleiten seien (s. o. S. 613), hält auch Stutz aufrecht und gibt damit eine Probe davon, wie viel die altgermanische Religionsgeschichte aus den Überlieferungen des Missionszeitalters lernen kann. Um den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang der neuen mit der alten deutschen Volksreligion aufzudecken, gilt es auch die frühchristliche Literatur der Germanen noch weit gründlicher zu durchforschen als bisher geschehen ist. Gerade diese Studien haben jetzt ebenfalls einen verheißungsvollen Aufschwung genommen[2] und leiten uns auf jenes Feld religionsgeschichtlicher Forschung über, auf dem wir in der christlichen Epoche des deutschen Volkes das Nachleben heidnischer Religionsvorstellungen zu verfolgen haben[3]. Quellenpublikationen sind es vor-

[1] *Internationale Wochenschrift* 1909, 1561; dazu G. Kaufmann *Die welthistorische Bedeutung des Arianismus.* Internationale Wochenschrift 1910, 847ff.

[2] *Die christlichen Elemente im Beowulf, Anglia* 35, 111. 249. 453. *Religionsgeschichtliche Beiträge zum germanischen Frühchristentum, PB Beitr.* 35, 209; vgl. auch *Arkiv f. nord. Fil.* 24 (1908), 155. G. Grau *Quellen und Verwandtschaften der älteren germ. Darstellungen des jüngsten Gerichts.* Halle 1908; vgl. *Zeitschr. f. d. Phil.* 41, 401ff. Uppsala Universitets Årsskrift 1910 Bil. C S. 141ff. (Muspilli; dazu W. Braune *Althochd. Lesebuch* 7. Aufl. [1911] S. 190f.).

[3] Aus der Gegenwart läßt sich auch hierfür recht viel lernen; man prüfe nach, wie vieles im deutschen Protestantismus sich als survival aus dem Katholizismus des Mittelalters erhalten hat, und man wird ein Augenmaß dafür bekommen, was etwa im Katholizismus des Mittelalters als Erbe aus der heidnischen Vergangenheit angesprochen werden darf (R. Andree, *Katholisches im Protestantismus.* Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 1911, 1f.)

nehmlich, was uns not tut[1]. Mit besonderem Dank begrüßen wir es aber, wenn nicht bloß Dokumente der Volksreligion in größter Fülle vor uns ausgebreitet, sondern auch zugleich in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang eingegliedert werden, wie es in dem grundlegenden Quellenwerk von Adolph Franz geschehen ist, mit dessen Hilfe das Studium des deutschen Aberglaubens ganz wesentlich gefördert werden kann[2]. Namentlich die Quellenkritik befindet sich fortan in einer weit günstigeren Position. Herr Prälat Franz hat gelegentlich selbst schon Schlußfolgerungen gezogen, wie z. B. diese: „Es würde sich zeigen lassen, daß der Pflanzenaberglaube zum größten Teile durch die lateinische Literatur nach Deutschland und durch die lateinkundigen Mönche und Weltpriester unter das Volk gekommen ist“ (1, 421)[3]. Reichliches Material ist auch für die Zaubersprüche abgefallen, die sorgfältigst darauf geprüft sein wollen, wie weit sie durch antik-römische bzw. mittelalterlich-kirchliche Vorbilder nach Form und Inhalt bestimmt worden sind[4].

---

[1] Aus einer Einsiedler Handschrift des 8. Jahrh. hat P. Piper Missionspredigten herausgegeben: *Superstitiones et paganiae Einsidlenses.* Mélanges offerts à M. E. Chatelain (Paris 1910) S. 300ff.

[2] *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* 2 Bde. Freiburg i. Br. 1909. — Ein Blick in dieses Werk genügt, um zu erkennen, wie groß der Abstand zwischen wissenschaftlichem und dilettantischem Wesen ist, der in zahlreichen, hier nicht zu registrierenden Auslassungen sich breit macht (vgl. z. B. A. Freybe *Der deutsche Volksaberglaube in seinem Verhältnis zum Christentum und im Unterschiede von der Zauberei.* Gotha 1910).

[3] Ich verweise beispielshalber etwa noch auf Osterlamm (> Osterhase?), Ostereier, Osterschinken 1, 553ff., 575ff.; Regenzauber 2, 17f.; Wettersegen 2, 49ff.; Gottesurteil 2, 307ff.; Krankheitsbenediktionen 2, 399ff.; Exorzismen 2, 514ff.

[4] Den bekannten Spruch *Tumbo saz in berge* enthüllt jetzt K. Helm als griech.-römisches incantamentum (Hessische Blätter für Volkskunde 8, 131); zum ersten Merseburger Zauberspruch vgl. *PB Beitr.* 35, 312ff.; neue Sprüche sind in Trier gefunden (*Zeitschr. f. d. Alt.* 52, 169), aber von Edward Schröder sprachlich nicht richtig gewertet und darum nicht zutreffend beurteilt worden (vgl. W. Braune, *PB Beitr.* 36, 551. *Althochd. Lesebuch* 7. Aufl. Halle 1911). *Old english charms*: *Modern language review* VI; vgl. Pauls *Grundr. d. german. Phil.* II, 1, 955ff. *PB Beitr.* 37, 150ff. F. Hälsig

Manche abergläubische Einzelheiten sind besprochen[1], insbesondere den Fruchtbarkeitsriten ist Aufmerksamkeit geschenkt worden[2]. W. Jürgensen hat auf Grund der Kinderlieder und der Vaganten- bzw. Gesellschaftslieder, die zu Ehren St. Martins gesungen werden, die Geschichte der volkstümlichen, deutschen Martinsfeier aufzuklären begonnen[3]. Die Heischelieder der Kinder[4] verfolgen mit dem Einsammeln der Gaben einen rituellen Zweck; die Umzüge finden am Vorabend des Festes unter Anführung St. Martins statt (Epiphanie als Vögelchen: vgl. Martinsvogel S. 17, 41 ff. = *Mars* S. 69 f.); die Martinsfeuer dienen einem Reinigungs- und Fruchtbarkeitszauber (S. 27 ff.). Andere Elemente treten bei den Gesellschaftsliedern zutage. Es sind Kultlieder der Martinsgelage, die einerseits auf den Martinswein, andererseits auf die Martinsgans eingestellt waren und mit dem Kult aus Frankreich nach Deutschland übertragen worden sind; französischen Ursprungs ist der Kult, der dem St. Martin als Spender des Weines gewidmet worden ist (bacchischer Martinskult S. 53 ff.) und aus dem Kultus der Gans, die als Opfertier gewertet werden muß, was durch prachtvolle Belege erhärtet werden konnte (S. 62 ff.), hat Jürgensen die Vermutung abgeleitet, daß dieser Zug ebenfalls aus dem Kultus des römischen Mars auf St. Martin übertragen worden sei (S. 70 ff.). Nicht religions-

---

Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des 16. Jahrh., Diss. Leipzig 1910. V. J. Mansikka *Über russische Zauberformeln*, Helsingfors 1909. Über Krankheitszauber vgl. Lessiak, *Zeitschr. f. d. Alt.* 53, 101 ff.; über Zauber im allgemeinen: Mogk *Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt.* 1911, 494 ff.

[1] Vgl. *dieses Archiv* XI, 151; XIII, 626; *Böser Blick: Christiania videnskabs selskabs forhandlinger* 1907 Nr. 6; vgl. 1908, Nr. 7 (Amulett). *Tabu*: Danske Studier 1910, 106; 1911, 41. *Maal og minne* 1909, 88 ff. J. Bachmann, *Der Volksaberglaube im nordgauischen Sprachgebiete Böhmens.* Prag 1910.

[2] Vgl. *Schweiz. Arch. f. Volksk.* XI, 238 ff. *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 27 (1911), 494 ff. *PBBeitr.* 37, 149 f. u. a. (oben S. 613 Anm. 4, 617).

[3] *PBBeitr.* 37, 161.

[4] *Martinslieder* (Untersuchungen und Texte). Breslau 1910 (= Wort und Brauch, volkskundl. Arbeiten, hrsg. von Th. Siebs und M. Hippe. 6. Heft). Sie haben ein beschränktes Verbreitungsgebiet: von Flandern und Brabant bis zur Elbe, fehlen östlich der Elbe und südlich der Mosel und der Lahn (S. 6 ff.).

geschichtlich angelegt, sondern in der Hauptsache deskriptiv gehalten ist die durch reichhaltiges Material ausgezeichnete Darstellung, die A. Kassel dem Kirchweihfest gewidmet hat[1]; es handelt sich dabei einmal um einen Fruchtbarkeitsritus und -Kultus (Erntefest als Opfermahl), zum anderen aber spielen Überlieferungen aus der Neujahrsfeier herein, sofern mit der Kirchweih ein neues Wirtschaftsjahr beginnt. Unsere Volksfeste verdienen die sorgsamste Aufmerksamkeit[2], namentlich die Veranstaltungen der Burschenschaft eines Dorfes haben viel Altertümliches bewahrt[3]; keine ist aber in ihrer Anziehungskraft den Maskentänzen zu vergleichen, wie sie namentlich in den Alpenländern noch heutigentags beobachtet werden können.[4] Dabei handelt es sich allerdings nicht um altgermanische Göttinnen, die man irrtümlicherweise *Holda* oder *Berchta* zu nennen pflegt, sondern Perchtenlauf und Perchtentanz bedeuten einen Vegetationszauber, bei dem die Masken der Vegetationsdämonen unentbehrlich sind. Sie sind heute zu einer kostbaren Rarität geworden und, wenn man von modernen Fabrikaten absieht, nur noch in wenigen Museen in wenigen Exemplaren anzutreffen (z. B. Berliner Museum für Volkskunde); sogar das Salzburger Museum besitzt nicht mehr als 30 Stück, sie sind aus Holz geschnitzt und von derselben Art wie die Masken der sog. Naturvölker; wertvoll sind sie namentlich, sofern die Tiermaske (Haustiere) noch angetroffen wird, die auf theriomorphe Apperzeption der Vegetationsdämonen zurückdeutet.

---

[1] *Messti und Kirwe im Elsaß.* Straßburg 1908.

[2] Ich verweise auf das schöne Buch von E. Kück und H. Sohnrey *Feste und Spiele des deutschen Landvolks* Berlin 1909; vgl. ferner K. Heldmann *Mittelalterliche Volksspiele in den Thür.-Sächs. Landen* Halle 1908; zum Schwerttanz ist jetzt auch *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 39 ff. zu berücksichtigen.

[3] Vgl. z. B. K. Adrian *Salzburger Volksspiele, Aufzüge und Tänze* Salzburg 1908 (Aperschnalzen S. 31, Maibaum S. 34, Sonnwendfeier S. 37, Rittprozessionen S. 90).

[4] Adrian, S. 48 ff. (*Maskentafel* S. 61); das Hauptverdienst auf diesem Gebiet kommt Frau M. Andree-Eysn zu (*Volkskundliches aus dem bairisch-österreichischen Alpengebiet* Braunschweig 1910).

Der Theriomorphismus besitzt nicht bloß für die Zauberkulte grundlegende Bedeutung, sondern auch für die Volksüberlieferungen insgesamt, namentlich für die Volksdichtung[1]. Bedeutungsvoll war schon die etymologische Kombination Mikkolas, daß *alp* (Elfen) ein Wort für „Seele“ sei[2]; sie muß auf *mare* ausgedehnt werden und so gewinnen wir ein großes Gebiet volkstümlicher Überlieferungen, das von dem Gedanken beherrscht ist, daß die Seele theriomorph apperzipiert wurde[3]. Es muß die Epiphanie der Seele ins Auge gefaßt und durch die verschiedenen Gattungen der Volkspoesie verfolgt werden. Für Sage und Märchen ist dies bereits geschehen. O. Tobler hat nachgewiesen[4], daß der Theriomorphismus der Seelenerscheinungen in der deutschen Volkssage noch starke Rückstände abgesetzt hat und daß diese Schicht der dichterischen Motive als die älteste angesprochen werden darf. Haben die Sagen einen Durchgang durch jüngere Vorstellungswelten genommen, so ist der Theriomorphismus durch Anthropomorphismus abgewandelt und beeinflußt worden; die jüngste Stufe, die die dichterische Apperzeption erreicht hat, ist die Spiritualisierung der Seelenvorstellungen im neueren Gespensterglauben. Genau dieselbe entwicklungsgeschichtliche Linie konnte H. Siuts in seinem bereits (S. 604) erwähnten Buche für die Volksmärchen festhalten[5]. Wir werden uns daran gewöhnen müssen, das Märchen, wie ich schon bemerkt habe (S. 603), der volkstümlichen Visionsliteratur einzuverleiben[6]; das dichterische Hauptmotiv ist die „Seelenreise“; die dichterische Ausdrucksweise hängt also von der Stufe ab, auf der das dichterische Denken bezüglich der Apperzeption der Seelenepiphanie

[1] Wahllos ist allerlei Buntes zusammengetragen bei K. Knortz *Reptilien und Amphibien in Sage, Sitte und Litteratur* Annaberg 1911.

[2] Bezzenbergers *Beitr.* 22, 241.

[3] Wolf von Unwerth *Eine isländische Mahrensage* Wörter und Sachen 2, 161 ff.; vgl. S. 177 f.

[4] *Die Epiphanie der Seele in deutscher Volkssage* Diss., Kiel 1911.

[5] *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen* Leipzig 1911.

[6] Vgl. *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 421 ff.

angelangt ist; es ist besonders lehrreich, einunddasselbe Märchenmotiv in seinen Varianten zu studieren und zu beobachten, wie die Varianten sich auf jene drei Zeitstufen des Theriomorphismus, Anthropomorphismus, die Spiritualisierung und ihre höchst interessanten Zwischenstufen verteilen. Siuts hat nun aber auch über diese grundlegenden Elemente hinaus das dichterische Wesen des Märchens mit geradezu schlagender Evidenz dadurch aufgehellt, daß er als sein dichterisches Hauptmotiv die „Hadesfahrt“ behandelte. Man hat das Märchen noch nicht in seiner Eigenart erfaßt, wenn man es auf die Erlebnisse einer Seelenreise zurückführt, sondern erst wenn man die Unterwelt (das Jenseits) als Ziel dieser Reise im Auge behält. Für die Unterweltsvorstellungen[1] werden in Zukunft die chthonischen Motive des Märchens nicht außeracht gelassen werden dürfen; welche verschiedenen Völker daran ihren Anteil haben, ist bisher noch nicht mit genügender Deutlichkeit zu sehen; aber angesichts der Wandermotive des Märchens und der Entlehnungen aus den Unterweltmotiven der Griechen, die wir z. B. bei den sog. Grablöwen des deutschen Volksmärchens (S. 272f.) wiedererkennen, kann gar keine Rede davon sein, daß die chthonischen Motive unserer deutschen Volksmärchen mit Haut und Haaren als altheimische Jenseitsvorstellungen ausgebeutet werden dürfen.

Für die allgemeinen Aufgaben der deutschen Volkskunde recht ergiebig sind die Sammlungen des Renwart Cysat (1545 bis 1614), die R. Brandstetter uns zugänglich gemacht hat.[2] Seit 1911 gibt die Gesellschaft für schweizerische Volkskunde

[1] Vgl. M. Landau *Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre*. Heidelberg 1909.

[2] *Renwart Cysat, der Begründer der schweizerischen Volkskunde* Luzern 1909, vgl. hierzu *Schweiz. Arch. f. Volksk.* 14 (1910), 198. 272 Ich hebe die Nachrichten über das *Wuotansheer* hervor (R. Brandstetter *Die Wuotansage im alten Luzern* Geschichtsfreund Bd. 42; vgl. *Arch. f. schweiz. Volksk* 14, 218ff.; *Mitteil. über volkstüml. Überlieferungen in Württemberg* 1, 2ff.); einen neuen Beleg für *Wuotan* wollte man in dem Vogelnamen *ůtinswal (wuotanesswalwa)* gefunden haben (*Anz. f. d. Alt.* 34, 1), aber diese Etymologie ist sehr fragwürdig.

neben dem „Archiv“ ein Korrespondenzblatt „Schweizer Volkskunde — Folklore suisse“ heraus; neben den älteren und bekannteren Organen deutscher Volksforschung verdienen die württembergischen „Mitteilungen“ und die schlesische Sammlung „Wort und Brauch“ gebührende Hervorhebung.[1] In Skandinavien ist zu den „Danske Studier“ eine schwedische Gründung „Fataburen“[2] und eine norwegische Zeitschrift für Volkskunde unter dem in unserem Bericht wiederholt genannten Titel „Maal og Minne“ hinzugekommen.[3] Auf welcher Höhe die Volkskunde im skandinavischen Norden angelangt ist, ersieht man aber am deutlichsten aus dem Wörterbuch der jütischen Volkssprache, das mit der jüngst (1912) ausgegebenen Lieferung vollendet worden ist und für alle Zeiten ein bewundernswürdiges Denkmal für seinen Autor, den allbekannten Pastor Feilberg, bilden wird. Diesem Altmeister der Volkskunde huldigte ganz Skandinavien zu seinem 80. Geburtstage[4] und auch aus Deutschland soll dem verehrten Manne bei diesem Anlaß die Dankbarkeit der germanistischen Fachgenossen öffentlich bezeugt und herzlicher Glückwunsch zur Vollendung seines eigentlichen Lebenswerkes dargebracht werden.

[1] *Mitteilungen über volkstümliche Überlieferungen in Württemberg* (Sonderabdrücke aus den Württemb. Jahrbüchern f. Statistik und Landeskunde) 2, 1 ff. (Festbrauch); 3, 1 ff. (Sitte und Brauch in der Landwirtschaft); Heft 4 (1910) ist den Sitten und Gebräuchen bei Geburt, Taufe und in der Kindheit gewidmet. *Wort und Brauch*, volkskundliche Arbeiten, hrsg. von Th. Siebs und M. Hippe. Breslau 1908 ff.

[2] *Kulturhistorisk tidskrift utg. af B. Salin*, Stockholm 1906 ff.; vgl. z. B. Ostereier 1906, 129; Unterirdische 1906, 193; Elfen 1907, 7; Notfeuer 1907, 29; Maibäume 1907, 193; Riesenbaumeister 1908, 19; Orakelvögel 1908, 83; Blutsbrüderschaft 1908, 220; Quellenkult 1909, 65, 141; Grabkult 1910, 193 (Smörkullen); vgl. *Fästskrift till Feilberg* S. 303 ff. (Dejbjerg).

[3] *Norske studier utgit av Bymaals-Laget ved Magnus Olsen.* Kristiania 1909 ff.

[4] Die von uns wiederholt zitierte „Festschrift“ erschien mit verändertem Titelblatt in schwedischer und dänischer Ausgabe; die schwedische Ausgabe führt den Titel: *Fästskrift till H. F. Feilberg på 80 — årsdagen den 6. August 1911* (= Svenska Landsmål ock svenskt folkliv utg. genom J. A. Lundell 1911).

III Mitteilungen und Hinweise

Culte of snakes (New Guinea)

Perhaps the following extract from a letter which I have received Jan 1912 from Samarai, Papua, may be of interest to the readers of this Archiv. It is not often that one has a chance of, so to speak, photographing the first spring of a new religion or something that may grow to a new religion. „We have a burning mountain in these parts on top of which a large snake lives. He appeared to a native the other night, and accused him and his tribe of killing snakes and alligators. The native had to admit that this was so, whereupon the snake said „Well, that is just where you make the mistake. You ought not to kill them, and if you will promise never to do so again I will show you a herb that will cure all illnesses.“ So he promised, and the snake showed him the herb, and he travelled up the coast spreading this new teaching and warning all against killing any more snakes or alligators. All believed, except the police at Buna Bay, who at first were sceptical, and three of whom actually fired at an alligator. However the same evening the three police were sitting on the beach when the alligator rose out of the water and remonstrated with them, warning them never to do such a thing again. So these three were convinced and converted the rest of the detachment, and now snakes and alligators go unharmed.“ The writer is my brother The Hon. J. H. P. Murray, Governor of British New Guinea.

Oxford **Gilbert Murray**

Das Fest des „Geburtstages der Zeit“ in Nordarabien.

Unter den leider so überaus spärlichen Nachrichten, die geeignet wären, über Einzelheiten des antiken Äonkultes einige Aufklärung zu geben, nimmt eine besondere Stelle jener Bericht des Epiphanius (Oehler *Corp. haeresiol.* vol. II 3, p. 633 add.) ein, den Hermann Usener meines Wissens als erster in seinen Untersuchungen über den Ursprung des „Weihnachtsfestes“ (I 27) ans Licht gezogen hat. Der große Ketzerbestreiter schildert hier ein in Alexan-

dria im Monat Korion begangenes Fest, an dem die Geburt des Äon durch 'Korē' in einem siebenmaligen Umgang mit dem Bild des jugendlichen Gottes gefeiert wurde, das seine Verehrer zu diesem Zweck aus unterirdischer Krypta heraufholten, um es nach Beendigung der heiligen Handlung wieder an seinen Ort zurückzutragen. Daraus, daß das Äonbild nach Epiphanius mit Kreuzen bezeichnet war, hätte Usener freilich nicht auf christliche Elemente in diesem Kulte schließen dürfen, da das Kreuz — vielleicht handelte es sich sogar um Hakenkreuze oder (in Alexandria!) um *cruces ansatae* — gewiß ein weitverbreitetes vorchristliches Symbol war; auf die tendenziöse Behauptung der Quelle, daß eine Travestie der christlichen Weihnachtsfeier bezweckt worden sei, ist ja an sich nichts zu geben[1]. An diese Festbeschreibung knüpft nun der Kirchenvater die Mitteilung, daß die gleiche Feier (*τοῦτο δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ τῇ πόλει . . . ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλίῳ οὕτως γίνεται*) auch in Elusa (= Ḫalaṣah, nach der arabischen Bezeichnung des Venussterns; vgl. ZDMG 38, 647 f.) in Nordarabien[2] und im idumäischen Petra

[1] Seit diese Notiz dem Archiv eingesandt wurde, ist ein Aufsatz von Franz Cumont in den CRAIBL 1911 Mai S. 292 „Le natalis invicti" erschienen. Cumont hat das anonyme von Lobeck, Aglaoph. II p. 1227 z, Usener l. c. und Frazer, Adonis Attis Osiris p. 254, 6 benützte Gregorscholion über ein heidnisches Weihnachtsfest auf seine Quelle, Cosmas von Jerusalem (seit 743 Bischof von Maïuma, einer nur wenige Meilen von dem oben erwähnten Elusa entfernten Stadt), *Συναγωγὴ καὶ ἐξήγησις ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν ὁ θεῖος Γρηγόριος* Migne, Patr Gr. XXXVIII 342 ff. zurückgeführt. Die Stelle lautet: *Ταύτην ἦγον ἔκπαλαι δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτὴν Ἕλληνες καθ' ἣν ἐτελοῦντο κατὰ τὸ μεσονύκτιον ἐν ἀδύτοις τισὶν ὑπεισερχόμενοι, ὅθεν ἐξιόντες ἔκραζον «Ἡ Παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς.» Ταύτην Ἐπιφάνιος ὁ μέγας τῆς Κυπρίων ἱερεύς φησι τὴν ἑορτὴν καὶ Σαρρακηνοὺς ἄγειν τῇ παρ' αὐτῶν σεβομένῃ Ἀφροίτῃ, ἣν δὲ Χαμαρᾶ* (sic; über diese u. die durch Johann v. Damaskus bezeugte Form *χαβάρ* vgl. meinen unten angeführten Aufsatz Kuba-Kybele im Philologus LXVIII) *τῇ αὐτῶν προςαγορεύουσι γλώσσῃ*. Die alexandrinische Feier, die auch Cumont l. c. p. 295, 6 gegen Usener nicht für gnostisch, sondern für rein heidnisch erklärt, ist nun auch durch die bereits von Cumont benutzte Notiz *Ἡλίου γενέθλιον. αὔξει φῶς* zum 25. Dez. in dem von F. Boll herausgegebenen Kalender des Astrologen Antiochus (unterägyptisch, Wende des II./III. Jhdts. n. Chr.); Sitz. Ber. Akad. Heidelberg XVI p 16 u. p 40 Anm. bezeugt; p. 295 n. 3 vermutet Cumont mit Recht, daß das Fest wahrscheinlich auch in der Diöcese Maïuma des Cosmas, u. zw. in Gaza gefeiert wurde, wo Marc. Diaconus (vita Porphyrii § 64) einen Tempel des 'Helios' unmittelbar neben einem der 'Kore' nennt, und verweist auf Dussaud, Relig. des Nosairis 1900 p. 147 ff., wonach auch die Harrianer die Feier wahrscheinlich kannten, die sich bis heute bei den nordsyrischen Nosairiern erhalten hat.

[2] Das in Elusa begangene Fest wird auch von Hironymus im Leben des hl. Hilarion (Migne PL XXIII col 41 B, cf. Cumont, Rev. hist. rel. LXIV [1911] p. 147 n. 2) mit folgenden Worten erwähnt: *Vadens Hilarion in desertum Cades . . . pervenit Elusam eo forte die, quo anniversaria so-*

zur Wintersonnwendzeit begangen werde, und erwähnt dabei auch die arabischen, genauer gesagt nabatäischen Namen der beiden beteiligten Gottheiten: *'Αραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσιν τὴν παρθένον καλοῦντες αὐτὴν 'Αραβιστὶ Χααβοῦ* (der hs. Lautbestand[1] *Χααμοῦ* entspricht der bekannten, auch im Babylonischen nachweisbaren Aussprache von *m* wie *w*; vgl. unten זמן und זבן für 'Zeit' im aram.; das *-ου* ist die im Nabatäischen auch für Feminina übliche Endung auf ו; zum Namen selbst, dessen Identität mit der altmekkanischen 'Ka'aba' bekannt ist, sowie über seine Doppelbedeutung 'Würfel' und 'Jungfrau', wörtlich „Mädchen mit reifer, voller Brust", vgl. Blochet, *Le culte d'Aphrodite Anahita chez les Arabes du Paganisme, Revue de linguistique* XXXV 1902, p. 5 ff. und Eisler, Philol. LXVIII, p. 121 ff.) *τουτέστι Κόρη ἤ γ' οὖν Παρθένος καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην τούτεστιν Μονογενῆ τοῦ Δεσπότου.* Auch hier ist in den Tatsachen selbst nichts Christliches zu finden, da die Gleichsetzung der *Χααβοῦ* mit der Madonna dem Epiphanius ebenso ausschließlich zugehört wie die christliche (NB. falsche) Etymologie des Dhu'l Šarā als *Μονογενής*. Anderseits würde man gewiß nie wagen, den Übergang *τοῦτο δὲ καὶ* usw. bei Epiphanius so zu pressen, daß man auch die Festfeiern von Petra und Ḫalaṣah als Geburtstage einer Gottheit der personifizierten Zeit in Anspruch nehmen dürfte, obwohl es nicht an Zeugnissen eines Äonkultes bei den Arabern fehlt (vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidentums S. 58, [1] S. 66.: 'Aud, sagt Ibn al Kalbi, sei ein Götze der [ostarabischen] Bakr Vâil. 'Aud, ein altes, nie mit dem Artikel versehenes, gewöhnlich als Adverb gebrauchtes Wort [hebr. עד] bedeutet die unendliche Zeit. Eine arabische Dichterstelle [Orelli, Die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit, Leipzig 1871, S. 107] erwähnt den Stein dieser Gottheit als den „blutumflossenen 'Aud".) Neuerdings bin ich jedoch auf ein weiteres meines Wissens noch nie beachtetes Quellenzeugnis aufmerksam geworden, das gerade nach dieser Richtung den Epiphanius in überraschender Weise ergänzt. Es findet sich in der berüchtigten „Agrikultur der Nabatäer" des Ibn Waḥšijja (um 904 n. Chr., einer aramäischen Familie im 'Iraḳ [Südbabylonien] entstammend). Diese

lemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob Luciferum cuius cultui Saracenorum natio (*Σαρακηνοί* von *šrk* 'Morgenstern' wie *Ἀγαρηνοί* von *ḥağar* 'Stein') *dedita est.* Der Heilige beschwört die Volksmenge *ut Deum magis quam lapides colerent.* Zur Gleichsetzung der Göttin mit dem Venusgestirn vgl. die Parallelstellen im Philologus LXVIII S. 175, Anm. 172; die *lapides* sind natürlich die Cultsymbole der Ka'aba, oder wie sie hier hieß Ḫalaṣah, und ihres Paredros, des Dusares oder hier Dhu'l Ḫalaṣah.

[1] Der Epiphaniustext beruht hier auf einem einzigen Codex (einem Marcianus); cf. Cumont l. c. 293, 3.

seltsame Fälschung, die sich als Übersetzung einer altbabylonischen Quelle ausgibt und den Beweis erbringen will, wie hoch die Kultur der Babylonier über der der verhaßten arabischen Unterdrücker stand, sollte nach dem Zeugnis des greisen Petersburger Orientalisten Chwolson[1] (Die Ssabier II 911; Über die Überreste der altbabyl. Literatur *Mem. Acad. St. Petersbourg* VIII 1859, p. 411 und 514 [83 und 186 des Sonderabdrucks]) auf p. 178f. des ersten Teils ein ʿaltbabylonisches' Hauptfest erwähnen, das auf den 24. des ersten Kânun, d. h. die Wintersonnenwende, fiel und arabisch *ʿîd mîlad az-zamân* „Fest der Geburt der Zeit" hieß. Es ist bekannt, daß jene von Chwolson und Ewald für uralt gehaltene Abhandlung des ʿnabatäischen Herodot' durch v. Gutschmid (ZDMG XV 1860, 1—110 = Kl. Schr. II 568—753) und Ernest Renan (*Revue germanique* X 1860, p. 136—166; *L'Institut* 1860, p. 37—44; *Mem. de l'Institut* 24, 1 [1860] p. 139—190) als freie Erfindung des Ibn Waḥšijja entlarvt und daher bis jetzt noch nicht *in extenso* herausgegeben worden ist. So wenig man also daran denken kann, jene Nachricht für die Geschichte der altbabylonischen Religion zu verwerten, so klar zeigt die Nebeneinanderstellung des Epiphaniusexzerptes und jener Behauptung des Nabatäers, daß dieser sich in der Tat Namen und Datum eines solchen Festes keineswegs aus dem Finger gesogen hat. Er versetzt vielmehr ein offenbar zu seiner Zeit bei seinen Volksgenossen noch gut bekanntes heidnisches Fest frech in eine fabelhafte Urvergangenheit zurück, und kann daher trotz seiner sonst offenbar am Tage liegenden Unglaubwürdigkeit für ein spezifisch nabatäisches Fest geradezu als klassischer Gewährsmann gelten. Ich habe mich daher bemüht, den Text, den Chwolson im Auge hatte, im Original kennen zu lernen, und kann ihn nun — dank der kollegialen Gefälligkeit des Herrn Dr. Th. W. Juynboll in Leyden, der die betreffenden Zeilen auf meine Bitte aus dem Codex Leydensis Warner 303a p. 1871 abzuschreiben die Güte hatte — den Lesern des „Archivs" in der gebräuchlichen Umschrift mit darunterstehender Übersetzung vorlegen. Er lautet wie folgt:

... wa-inna 'l-fallâḥîn hum ʿammâratu 'l-arḍi .... wa-inna aḍḍâdahum alladîna jaṭabaṭṭalûna ʿani-'l-aʿmâl wa-jatrukûna 't-tigârâti wa-ṣ-ṣanâiʿa ... jusammûna anfusa-hum az-zuhhâda wa-'l-ʿibâda wa lâ jaḥdurûna 'l-hajâkila illâ fî 'l-aʿjadi fa-kaṭṭ wa-fikîm man la jaḥduru-hâ illâ fî 'l-ʿîdau al kabraîn ʿîdi 'l-mîlâdi allaḏî huwa fî arbaʿat wa ʿišrîna jauman min kânûni 'l-auwali, wa-ʿîdi ra'si 's-sanati, wa-jakûlûna: inna-mâ naḥduru fî taqmîʿi 'n-nâsi fî haḏâni 'l-ʿîdani, li-anna aḥada-humâ ʿîdu mîlâdi 'z-

[1] Seit Abfassung dieser Notiz verstorben.

zamân wa-tagaddudi-hi, wa ʿîdu ra'si 's-sanati lianna-hu aiḏ̮an mansûbun 'ilâ 'š-šamsi

fa-hâḏ̮âni afḍalu 'l-aʿǰâdi, fa-lîḏ̮âlika zaʿamû aḥḏ̮arnâ-humâ walaḥad ra'aitu min-hum ragulan fî haikali 'š-šamsi fî jaumi ʿîdi mîlâdi 'z-zamân fî kânûni 'l-auwali . . . lammâ zâlati 'š-šamsu wa-faraghnâ min aṣ-ṣalâti 'ṯ-ṯâniǰati

„Und die Fellachen, das sind die Bebauer der Erde; und ihr Gegenteil sind die, die sich nicht mit Arbeiten beschäftigen und die die Handelsgeschäfte und die Handwerke verlassen. Sie nennen sich selbst Asketen und Gottesdiener und besuchen die Gotteshäuser nicht, außer an den Festen; und es gibt unter ihnen solche, die sie nur an den zwei großen Festen besuchen, dem Fest der Geburt, welches ist am 24. des ersten Kanun, und dem Fest des Haupts (Anfangs) des Jahres. Und (diese) sagen: wir nehmen teil an der (religiösen) Versammlung der Leute nur an diesen beiden Festen, weil das eine von ihnen das Fest der Geburt der Zeit ist und das ihrer Erneuerung und (das andere) das Fest des Jahreshauptes, weil es sich ebenfalls auf die Sonne bezieht. So sind also diese beiden die vortrefflichsten der Feste und deshalb meinen sie, wir wohnen ihnen beiden bei.

Und ich sah einen Mann von ihnen im Tempel der Sonne am Tag des Festes der Geburt der Zeit im 1. Kânunmonat . . . nachdem die Sonne untergegangen war und wir mit dem zweiten Gebet fertig geworden waren.“

Die Durchsicht dieser paar Zeilen läßt unmittelbar erkennen, daß Ibn Wahšijja — was schon an sich ganz unwahrscheinlich wäre — gewiß nicht irgendwie von Epiphanius oder dessen Quelle abhängig war. Dagegen scheint sich zu ergeben, daß entweder gewisse Anhänger des alten vorislamischen Heidentums, jenes von den arabischen Theologen sog. Ssabismus, noch unter arabischer Herrschaft einen Festtag namens „Geburt der Zeit“ begingen, oder daß der nabatäische Pseudohistoriker wenigstens eine solche Feier in außer Gebrauch gesetzten einheimischen Kalendarien od. dgl. vorfand, deren Alter er vielleicht selbst gut- oder leichtgläubig überschätzt haben mag.

Dadurch fällt aber jedenfalls ein ganz neues Licht auf die Tatsache, daß Epiphanius oder vielleicht schon seine Quelle (Uranius?) die „Geburt des Äon“, wie sie in Alexandria festlich begangen wurde, mit den Worten τοῦτο δὲ καὶ . . . γίνεται den analogen Feiern in Petra und Ḥalaṣah unmittelbar an die Seite stellt; denn die dort üblichen heiligen Handlungen scheinen ja in der Tat von den Nabatäern als Geburtstagsfeiern des personifizierten Zeitgottes aufgefaßt worden zu sein, wie denn anderseits die durch Ibn Wahšijja

bezeugte solare Bedeutung des Festes der 'Geburt', seine Begehung im Tempel der Sonne vollkommen zu dem gutbezeugten solaren Charakter des Dusares von Petra paßt, der ja bekanntlich in Inschriften[1] sogar geradezu dem *Ἥλιος ἀνίκητος* gleichgesetzt wird. Die Frage ist nur, wie der solare Gott zu der höchst abstrakten Benennung und Auffassung als 'Zamân' gekommen ist, bzw. in welchem Verhältnis der Abhängigkeit voneinander die Feiern von Alexandria, Petra und Elusa zu denken sind. Am nächsten liegt es natürlich, an ägyptisch-hellenistischen Einfluß auf Petra zu denken, da ja die große Fassade von Eğ-ğerra mit ihren Skulpturen nur zu deutlich erkennen läßt, daß in hellenistischer Zeit die jungfräuliche und mütterliche Göttin des heiligen Steinwürfels, die *Χααβου* von Petra, zugleich mit der griechischen Gaia-Demeter und der ägyptischen kalathosbekrönten Isis gleichgesetzt worden ist.[2] Da die gemeinägyptische Religion eine Verkörperung der Zeit bzw. Ewigkeit nicht kennt — denn die kosmischen Urpotenzen Ḥḥw, weiblich Ḥḥt = 'Million', griech. *Μύριος* und *Μυρία*; Ḥḥt der Isis gleichgesetzt als Isis *μυριώνυμος* CIG 4713, 4986, 5, 5120, 3 konnten von Reitzenstein Poim. 272ff.; Verh. d. Baseler religionshist. Kongr. S. 319 nur darum als Urbilder des angeblich hellenistischen 'Äon' ausgegeben werden, weil Brugsch sie in seiner längst veralteten 'Religion der Ägypter' S. 132 sehr frei mit 'Äonen' übersetzt hat —, würde man an ein Übergreifen der hermetischen Kulte nach Arabien zu denken haben, da in diesen (Kore Kosmu, Stob. ecl. p. 402 Z. 5 Wachsmuth; Sermo Perfectus XXXII 1; Corp. Herm. XI [XII] Patrizzi 206—223; Parthey 85—99) der Äonkult eine bedeutende Rolle gespielt zu haben scheint und die Möglichkeit der Beeinflussung durch die Tatsache der Existenz zahlreicher hermetischer Schriften in arabischer Sprache feststeht. Diese Annahme würde sich jedoch höchstens für die entwickelte, ägyptisch beeinflußte städtische Kultur von Petra empfehlen, jedoch kaum imstande sein, den 'Aud-Kult der ostarabischen Bakr Vâil oder die Tatsache zu erklären, daß noch bei islamitischen Schriftstellern für 'Allah' selbst

---

[1] Waddington 2312.

[2] Vgl. die Abb. und deren Erläuterung bei C. Dalman, Petra, Leipzig 1908 S. 150. Auf Isis weisen außer dem Kalathos noch die Sonnenkugel zwischen den Hörnern auf dem Giebel des Unterstockes, auf Demeter zwei verkehrte Ähren ebenda und der Zweig (Ähren?) in der rechten Hand der Göttin. Die 'Amazonen' mit dem Doppelbeil (in den Intercolumnien), die sonst als Hierodulen der kleinasiatischen Göttermutter (K. O. Müller, Stackelberg, Preller; cf. 'Weltenmantel' S. 150ff.) erscheinen, weisen m. E. nicht auf einen weiteren Synkretismus mit Kybele, sondern erklären sich aus der ursprünglichen Identität dieser westsemitischen Würfel- und Muttergottheit mit der kleinasiatischen Kuba-Kybele (s. Philol. LXVIII S. 118ff. insbes. 127, 27).

zuweilen geradeso *al Dahr* ('die Zeit') gesagt wird[1], wie bei spätjüdischen Schriftstellern Jahve unter dem Namen 'Mākōm' (*Τόπος*) erscheint. Schon 1888 hat E. Landau, 'Die dem Raum entnommenen Synonyma für Gott', p. 41 ff., die jüdische Gottheitsbezeichnung 'Mākōm' auf den Einfluß des persischen Topos- und Chronoskultes (Zrvanismus) zurückgeführt, der uns durch Eudem von Rhodos (fr. colleg. Spengel p. 171 ~ Damask. de princ. t. 25bis p. 322 Ruelle: *Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν Τόπον οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν . . . ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν κτλ.*) für die alexandrinische Zeit sicher bezeugt wird, aber gewiß weit älter ist, da er durch Kyros' Eroberung des Indusgebietes nach Indien[2], durch die Unterwerfung des Nillandes, Phöniziens und Nordarabiens unter Kambyses auf Ägypten übergreift[3]. Genau so wie man also

---

[1] Die Lexika — sowohl der arabische als der türkische Kamus — kennen sogar eine besondere Sekte der 'Zeitanbeter' oder 'Dahris', die die Unendlichkeit des Zeitlaufes behaupten.

[2] Den versuchten Beweis findet man in meiner größeren Arbeit „Weltenmantel und Himmelszelt" S. 495—508, cf. 736.

[3] Vgl. ibid. 504 und 736 über spezifisch persische Elemente in der hermetischen Kore Kosmu, durch die Flinders-Petries Datierung des 'Originals' jener Schrift bekräftigt wird. A. Wiedemanns Haupteinwand (*Arch. f. Rel.-Wiss.* XIII 353), daß Petrie die unverkennbar hellenistischen Begriffe und die philosophisch-sprachliche Ausdrucksform des griechischen Traktates dabei nicht genügend beachtet habe, scheint mir die Sache nicht zu treffen. Schon die Alten hatten den Widerspruch wohl bemerkt, der zwischen den offenkundig platonisierenden Ausdrücken der hermetischen Schriften und ihrem vorgeblichen mythischen Alter bestand, weshalb z. B. Jamblich de mysteriis VIII 4 einem derartigen Einwand dadurch zuvorkommt, daß er die Übersetzung dieser Bücher durch Kenner der hellenischen Philosophie besorgt werden läßt. Die Kenntnis der philosophischen Gedankengänge und Religionsentwicklungen der hellenistischen Zeit, die Wiedemann a. a. O. bei Petrie vermißt, wird also für sich noch nicht zu einer Datierung der verschiedenen Hermetika genügen, solange man sich nicht ganz unberechtigterweise der Möglichkeit verschließt, daß wirklich bei der Abfassung verlorene demotische bzw. — was ebensogut möglich ja in gewissen Fällen wahrscheinlich ist, — aramäische Quellenschriften in freier Weise zugrunde gelegt worden sind. Die Fiktion solcher fremdsprachiger Originale ist gewiß oft bloße literarische Einkleidungsform gewesen; trotzdem kann nicht bezweifelt werden, daß der Hellenismus in der Tat eine umfangreiche Übersetzungstätigkeit entwickelt hat. Ich habe a. a. O. ausführlich darzulegen versucht, daß sich Herodots graeco-ägyptische Göttergleichungen, seine Herleitung der Seelenwanderungslehre aus 'ägyptischen' Lehren, die genau so in der Kore Kosmu wiederkehren, seine Anschauung vom ägyptischen Ursprung der orphisch-pythagoreischen Geheimkulte, die von Zielinski betonten arkadisch-kyrenäischen Elemente der Hermetik, die Berührungen mit platonischen Gleichnissen u. a. m. am besten erklären, wenn man Petries Datierung (um 510 v. Chr.) für jene verlorene Urform der Kore Kosmu gelten läßt.

den gewiß nicht nationalphönizischen, durch Eudem a. a. O. fr. 172 bezeugten Kult des Chronos — wahrscheinlich identisch mit dem anderweitig bezeugten Gott *Οὐλωμος* — עולם — ohne weiteres auf zrvanistische Einflüsse zurückführen kann, wird man wohl auch den ʿAud der Bakr-Vâil, den Zamân von Petra und Elusa und den (hermetischen?) Äon von Alexandria aus iranischen Quellen abzuleiten haben. Was besonders den hier zunächst in Betracht kommenden nordarabischen Dusares-Zamân anlangt, so ist vor allem zu beachten, daß nach Ansicht einiger Sprachforscher das aram. זמן oder זבן (*zeman, zaban-* bab. *simannu*?) überhaupt nur ein persisches Lehnwort von altpers. *zrvan* oder *zarvan,* neupers. *zeman,* oder weibl. *zemaneh* darstellt. Wenn ein ʿGeburtsfest', d. h. ein jährliches *anniversarium* des vorweltlichen Geburtstages dieses Gottes begangen wurde, so kann er natürlich nichts mit *Zrvan akarana,* dem ewigen, anfangs- und alterslosen Gott zu tun haben, sondern muß einzig und allein dem *Zrvan dareghô quadhata*, der „Zeit der langen Herrschaft", der Verkörperung des „großen Weltjahres" von 12 000 Jahren — wie die Zahl lehrt, einer solaren Gestalt — entsprechen[1]. Sollte das alexandrinische Fest jedoch nicht dem hermetischen Kreis angehört haben, so läßt sich immerhin unmittelbare Entlehnung des Dusares-Zamânkultes von Petra in hellenistischer Zeit annehmen, ein Vorgang, der gewiß nicht wunderbarer wäre als die viel älteren Parallelen analoger Entlehnung bei dem phönizischen Gott Beš und Rešpu, dem syrisch-kananäischen Rešef. An christliche Elemente in diesen drei bisher als synkretistisch betrachteten Wintersonnwendfeiern von Alexandria, Petra und Elusa wird man jedenfalls nicht mehr zu denken haben.

Feldafing **Robert Eisler**

Auf einem Fell niedersitzen

W. Kroll hat im Beiheft zum VIII. Bande dieses Archivs (1905) S. 39 folgenden von Lucian überlieferten skythischen Brauch erwähnt. Wenn ein Skythe ein Kriegsbündnis schließen wollte, so schlachtete er ein Rind und briet das Fleisch; das Fell breitete er auf dem Boden aus und setzte sich darauf. Dann traten seine Freunde hinzu, nahmen von dem Fleisch, setzten den rechten Fuß auf das Fell und gelobten ihre Hilfe.

Das Ausbreiten eines Felles und das Niedersitzen darauf kommt, wie Kroll selbst S. 38 gezeigt hat, auch sonst vor.[2] Besonders nahe aber steht dem skythischen Brauche, was beim Abschluß

[1] Daß die Feier des ʿnatalis invicti' auch von den Mithriasten begangen wurde, macht Cumont TMCM I 325 u. l c. 295, 7 sehr wahrscheinlich.

[2] Siehe auch Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, vierte Auflage I, 224 fg.; II, 557.

von Blutsbrüderschaften in Ostafrika üblich ist. Ein Rindsfell wird herbeigebracht und unter Rezitation feierlicher Formeln auf dem Boden ausgebreitet. Die Krieger, die den Blutbund schließen wollen — immer ein Paar —, setzen sich auf diesem Fell einander gegenüber. Kurz handelt hierüber J. Kohler in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft XV, 1902, S. 40; mit dankenswerter Ausführlichkeit hat J. Raum den afrikanischen Brauch dargestellt in seinem Aufsatze über die Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga in diesem Archiv X, 1907, S. 277ff., 290. Hierher gehört nun auch ein wenig bekannter indischer, insonderheit kaschmirischer Brauch.[1] Da es an Handbüchern mangelt, aus denen man sich bequem über diesen Brauch unterrichten könnte, so dürfte eine Mitteilung darüber vielleicht willkommen sein.

Unter den neun Gottesurteilen, die in den indischen Rechtsbüchern aufgezählt werden, steht an fünfter Stelle die Weihwasserprobe, *kośa.*[2] Man badet ein Götterbild im Wasser und gibt dem Beschuldigten davon zu trinken; als Schuldbeweis gilt es, wenn ihm oder seinen nächsten Verwandten innerhalb einer gewissen Frist, höchstens drei Wochen, ein Unglück zustößt (J. Jolly, Recht und Sitte, Straßburg 1896, S. 145). Nach den von Jolly, S. 146, zitierten einheimischen Rechtsquellen gilt das Weihwasserordal, als das leichteste von allen, u. a. auch als geeignet zur Zerstreuung von Verdacht, besonders von vermuteter Unterschlagung bei einer Erbteilung, oder zur Gewinnung von Vertrauen bei einer erst beabsichtigten Transaktion. In dieser zweiten Geltung erscheint nun der Kośa in der kaschmirischen Literatur, namentlich in der großen Chronik von Kaschmir, in der Rājataraṅgiṇī des Kalhaṇa. Der Kośa ist aber hier nicht eigentlich ein Gottesgericht, sondern ein Eidschwur.[3] Der

[1] Ich bin nicht der erste, der den skythischen und den indischen Brauch miteinander vergleicht. Bereits Troyer hat in seiner jetzt veralteten Ausgabe der Rājataraṅgiṇī zu der weiter unten zitierten Stelle Rājat. V, 325 (= 326 ed. Stein) bemerkt: *Nous rencontrons ici un usage pratiqué en formant un engagement, usage qui nous paraît plutôt scythe que hindu.*

[2] Wie *kośa* zu der Bedeutung 'Weihwasser' gekommen ist, ist nicht klar. Nach Böhtlingk im Sanskritwörterbuch 'vielleicht daher so (*kośa*) benannt, weil das Weihwasser, in welchem, bevor davon getrunken ward, Götter gebadet wurden, in einem Eimer enthalten war'. (Das Wort *kośa* bedeutet, vorzugsweise in der älteren Sprache, 'Behälter, Gefäß, Eimer'.) Auch E. Schlagintweit, Die Gottesurteile der Indier, München 1866, S. 30, weiß keine andere Erklärung.

[3] 'Zwischen Eiden und Ordalien besteht nur ein Grad-, kein Artunterschied, daher die Bezeichnung *divya* 'Gottesurteil' auch die Eide umfassen kann und mit *śapatha* 'Eid' auch die Gottesurteile bezeichnet werden'; J. Jolly a. a. O., S. 144 § 52. Vgl. A. H. Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz II, 478, 489. Rudolf Hirzel, Der Eid, S. 210f.

Kośa-Eid wird geschworen, oder, das Eidwasser wird getrunken, wenn sich Feinde versöhnen und sich für die Zukunft zu gegenseitiger Treue verpflichten, besonders aber, wenn Personen zu einem bestimmten Zweck ein Bündnis eingehen wollen, also z. B. bei Verschwörungen.[1] Einer, der das Eidwasser getrunken hat, heißt *kṛtakośa, pītakośa* oder *kośapīthin*[2].

Von den Stellen, wo in der Rājataraṅgiṇī vom Kośa die Rede ist, kommen für uns zwei in Betracht. Einmal V, 326, wo ein König und ein sogenannter Ḍāmara (etwa 'Baron') mit dem Schwert in der Hand[3] den Kośa 'machen', indem sie den Fuß auf ein mit Blut bestrichnes Widderfell (*raktākte meṣacarmaṇi*) setzen; und VIII, 3006, wo in einem ähnlichen Zusammenhang ein von Blut feuchtes Fell beim Kośa-Trinken (*kosapana*) erwähnt wird. Somit ist das ἐπιβῆναι τῆς βύρσης beim ὅρκος, das nach Lucian skythischer Brauch war, auch für Indien, wenigstens für Kaschmir, nachgewiesen.

Ich bemerke noch, daß wir das *kośapāna* außer bei Kalhaṇa auch bei anderen kaschmirischen Autoren antreffen. So bei Kṣemendra, Samayamātṛkā II, 47, VI, 14. An der zweiten Stelle liegt vielleicht eine Anspielung auf die alte Sitte der Fellbetretung vor.[4] Ein dritter kaschmirscher Autor, der den Kośa erwähnt, ist Somadeva (Kathāsaritsāgara 119, 35ff.; in Tawneys[5] englischer Übersetzung, Bd. II, S. 551f.). König Trailokyamālin

---

[1] Siehe M. A. Stein in seiner englischen Übersetzung von Kalhaṇas Rājataraṅgiṇī, Westminster 1900, Bd. I, S. 225, wo man alles, was sich aus Kalhaṇas Werk über den Kośa-Ritus gewinnen läßt, zusammengestellt findet. Übrigens bemerkt Stein über den kaschmirischen Brauch: *I am unable to trace such a custom elsewhere in India.*

[2] Böhtlingk übersetzt in seinem Sanskritwörterbuch in kürzerer Fassung IV, 88, *pītakośa* richtig mit: 'der durch einen Trunk ein Bündnis besiegelt hat'; dagegen *kośapīthin* III, 260 mit: 'Jemds Schatz aussaugend, — ausgesogen habend'. (Das Wort *kośa* kann auch 'Schatz' bedeuten.) Daher stammt vermutlich die falsche Angabe in dem Sanskrit-English Dictionary von Monier-Williams, new ed., Oxford 1899: *kośapīthin, one who exhausts or has exhausted the wealth of any one* Übrigens sollten in Böhtlingks kürzerem Wörterbuch s. v. *kośa* die drei Bedeutungen: v) Weihwasser, w) Eid, x) Friedensbecher, mindestens aber die beiden letzten, zu einer einzigen Bedeutung zusammengezogen werden.

[3] Vgl. dazu Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz II, 485f.

[4] Vgl. Altindische Schelmenbücher, ins Deutsche übertragen von Joh. Jac. Meyer, Leipzig, 1903, Bd. I, S. 18; Bd. II, S. 145f. 'Das blutbesprengte Schaffell', bemerkt Meyer hier, 'haben wir wahrscheinlich auch Samayamātṛkā VI, 14, wo ein Schafbock mitgenommen wird, wohl damit er draußen geschlachtet werde und sich die beiden Parteien so auf seinem frischen blutigen Fell versöhnen können'.

[5] Tawney möchte mit dem Eidwasser das Wasser des Flusses Styx vergleichen. Siehe R. Hirzel, Der Eid, S. 200ff.

vom König Merudhvaja besiegt und gefangen gesetzt, erhält seine Freiheit wieder, nachdem er geschworen hat, Frieden zu halten. Diesen Schwur bekräftigt er durch das Trinken des Kośa-Wassers.

Halle a. d. S. **Theodor Zachariae**

ΦΘΟΙΣ

Die Deutung antiker Gebildbrote ist nicht zum Geringsten auf den Vergleich mit Formen und Verwendungen gegenwärtiger Gebäcke angewiesen. Dank der Hartnäckigkeit der Tradition bei dem zählebigen Andauern des Volksbrauches und Volksglaubens und bei dem nachhaltenden Einflusse antiker Kultur überhaupt wäre es von vornherein schon wahrscheinlich, daß man unter den heute volksüblichen Gebildbroten auch noch antike Formen finden kann; diese Möglichkeit liegt um so näher, als die Technik der Herstellung feinerer und „wirklicher" Gebilde aus Teig unserer Zeit durch die griechisch-römischen Kulturvölker fast ausschließlich vermittelt worden war.

Nicht immer unterstützt die Etymologie der oft nicht richtig überlieferten antiken Gebäcknamen unser Bestreben, Form und Zweck der Gebilde zu deuten.

Daß der Opferkult die verschiedenen Variationen der Gebäcke veranlaßte und daß die Gebildbrote hauptsächlich Stellvertretungen früherer realer Opferspenden darstellen, darüber besteht heute wohl kein Zweifel. Mit der Form des geopferten Gebildbrotes wollte der Opfernde seinen persönlichen Wunsch, seinen Opferzweck und auch die betreffende Gottheit bezeichnen, der das Opfer gebracht wurde; das Gebilde aus Teig war hierin sozusagen eine Demonstratio ad oculos.

Unter den altgriechischen Opfergebäcken spielen nun auch eine Rolle die *φθοῖς* (singul. *φθόϊς*).

Nach M. P. Nilsson (Griech. Feste S. 158) versuchte schon Plutarch eine Etymologie dieses Gebäcknamens, indem er ein Wort *πολύφθοος* schuf, das den Sinn haben sollte von *πολυπευθής* (viel befragt) oder *πολυμάντευτος* (oft geweissagt); diese Stelle bei Plutarch (Quaest. gr. 9 p. 292 E) lautet: *ἐν τῷ μηνὶ γὰρ τούτῳ* (Bysios) *χρηστήριον ἐγίγνετο καὶ ἑβδόμην ταύτην νομίζουσι* (zu Delphi) *τοῦ θεοῦ γενέθλιον, καὶ πολύφθοον ὀνομάζουσιν, οὐ διὰ τὸ πέττεσθαι φθοῖς ἀλλὰ πολυπευθῆ καὶ πολυμάντευτον οὖσαν.* Demnach begingen die Delphier am 7. Tage des Monats Bysios (im Frühjahr) die Geburtstagsfeier des Gottes Apollon, weshalb sie diesen Tag auch *πολύφθοος* nannten; nach Plutarch wäre letztere Bezeichnung nicht gewählt worden, weil man in dieser Zeit viele *φθοῖς* kochte, sondern weil man damit das viel befragte und viel weissagende Gottwesen ehren wollte. Jedenfalls ergibt sich aus

diesem etymologischen Exkurs des Plutarch, daß das Kochen von φϑοῖς in diesem Monate Volksbrauch gewesen war. Nach Nilsson (l. c.) wäre diese Festfeier die älteste des delphischen Apollon-Kultes gewesen; letzterer verband sich später mit dem von Thrakien stammenden Dionysos-Kulte, der auch im Frühjahr seine Hauptfestzeit hatte und in gleicher Weise mit dem Brauche der *placentae bacchicae* (Lobeck, Aglaophamus S. 1076) verbunden war.

Ob die φϑοῖς mit φϑόη (*phthisis*) etymologischen Zusammenhang haben (gleichsam als Mittel gegen diese Krankheit), das festzustellen ist Sache des Philologen. Volksmedizinisch liegt die Annahme dieses Zusammenhanges nahe, da gerade beim Erwachen der Frühjahrsvegetation, bei der Geburt eines neuen Erdenjahres die Mittel gegen die Schwindsucht im Volksbrauche am häufigsten üblich waren, vgl. z. B. die Rainfarn- und Nesselküchel, den Brunnenkressesalat u. a. m.

Der von Lobeck (Aglaophamos 1076) zitierte Erotianus sagt von den φϑοῖς: εἶδος ποπάνων πλακούντων οὕτως καλούμενον παρ' Ἀττικοῖς, ᾧ χρῶνται εἰς τὰς ϑυσίας. Damit ist die φϑόϊς als attisches Opfergebäck bezeugt. Daß solche φϑοῖς auch neben Eingeweideteilen (ἔντερα) auf den Altar im Hause gelegt wurden, lehrt die bei Stengel (Opfergebräuche der Griechen, 90) angeführte Stelle (Dittenberger Syll.[2] 616, 37): [ἱερεὺς] δὲ τοῖς ἐντέροις ἐπιϑυέ-[τω ϑύ]η καὶ [τοὺς] φϑόϊας καὶ σπονδὰ[ν ἄοινον] καὶ κεκραμέναν, also wie ein besonderes Zuessen zu dem eigentlichen Opfer an die Gottheit sollten die φϑοῖς zu den Eingeweiden hingelegt werden. Die Teilnehmer an diesem Opfer aber genossen auch zu den eßbaren σπλάγχνα eben diese φϑοῖς als Opferkuchen: Eust. Il. p. 1165, 9: φϑόϊς, φησί (Pausanias), πέμματα μετὰ σπλάγχνων ἐσϑιόμενα. Suid. ἀνάστατοι· ... φϑοῖς δέ εἰσι πέμματα, ἃ τοῖς ϑεοῖς καὶ μετὰ τῶν σπλάγχνων ἔϑυον (Stengel l. c. 77; Lobeck Aglaoph. 1074). Also sowohl die Götter wie die Anteilnehmer am Opfer bekamen solche Kuchen zu den genießbaren Eingeweideteilen; jene erhielten sie durch das Feuer vermittelt, diese verzehrten sie in Communio mit der Gottheit. Schon dem Genusse der Eingeweide schrieb man offenbar besondere heilsame Kraft zu; das Gleiche war der Fall bei den φϑοῖς: diese hatten die Rolle eines Heilbrotes; dasselbe wurde zu Eingeweidegerichten gegessen, gerade wie unsere heutigen Krapfen zu Herz-, Lungen-, Leber-, Nieren- usw. Gerichten (sogenannten Voressen) als festliches Gericht bei Hochzeiten z. B. genossen werden.

Diese Krapfen sehen wir aber auch als häufigstes Frühjahrsgebäck auf Fastnacht (Frühjahrs-Bacchanalien, s. „Gebildbrote der Faschingzeit“ in der Zeitschr. für Österr. Volkskunde 1908, Supplem.).

Athenaeus (XIV p. 647 D) gibt nur den materiellen Inhalt dieses *φϑοῖς*-Gebäckes (nicht aber die Form desselben) mit den Worten an: *ὁ δὲ φϑοῖς οὕτω γίγνεται· τυρὸν ἐκπιέσας τρῖβε καὶ ἐμβαλὼν ἐς κόσκινον χάλκεον διήϑει, εἶτ' ἐπίβαλε μέλι καὶ σελίγνεως ἡμίναν καὶ συμμάλαξον εἰς ἕν.* Demnach bestand der *φϑόϊς* aus abgeriebenem und durchgesiebtem Quark, Honig und Sommerweizenmehl, die in eine weiche Masse zusammengedrückt den Inhalt des *φϑόϊς* bildeten.

Die Form der *φϑοῖς* müssen wir mit Passow erschließen aus den Bedeutungen, welche sowohl dem Worte *φϑοῖς* als dem Deminutiv *φϑοΐσκος* sonst noch zukommen. Denn *φϑοῖς* bedeutet auch eine Art Schale (Ath. XI 502 B *φϑοῖς πλατεῖαι φιάλαι ὀμφαλωτοί*). Da nun jede Schale hohl ist, so müssen auch die *φϑοῖς* hohl gewesen sein. *φϑοΐσκος* bedeutet: rundes Küchelchen in Pillenform (rundgedreht), es ist identisch mit *τροχίσκος* = kleine Kugel, Küchlein; dazu stimmt genau auch die *φϑοῖς τροχία* (Addaei Epigr. I 241, Lobeck Aglaoph. 1074), ein Opferbrot für die Ceres (Erntekrapfen?). Welches Gebäck wird nun im Frühjahr oder sonst bei festlichen Gelegenheiten zu Eingeweidegerichten gegessen, ist hohl und rund? Nur der Krapfen.

Aber wir haben noch eine direkte altgriechische Beschreibung der *φϑοῖς*, welche wir in unserer Abhandlung über „Das Herz als Gebildbrot“ (Archiv für Anthropologie V 1906 S. 269 ff.) bereits anführten. Lobeck (Aglaoph 709) weist nämlich nach, daß es im römisch-griechischen Bakchos-Dionysos-Kult herzförmige Opferkuchen gegeben habe, weil das Herz in dem bekannten Bakchos-Mythos eine große Rolle spielte; nach ihm (l. c. 560 e) war das Herz, dessen Form beim Menschen damals dem *κῶνος τοῦ στροβίλου*, d. h. dem rundballigen Pinienkegel angeglichen wurde (Suid. *κωνοφόρος*), dem Bakchos-Dionysos heilig. Diese *placenta bacchica* wird *φϑόϊς* genannt (Lobeck l. c. 1076) und hatte das Schema eines (menschlichen) Herzens: *ἔστι δὲ τῷ σχήματι ὅμοιον κάρδῃ*: was doch wohl *καρδίᾳ* sein wird. Die Lesung *καρδάμῃ* = Kressensamen ist nicht möglich, da dieser so winzig ist, daß er unmöglich zum Vergleichsobjekte (*σχῆμα*) für die *φϑόϊς* werden konnte.

Wir müssen hier betonen, daß das antike griechisch-römische Herzschema (Hohlkegel in der Form einer Pinienfrucht) bis ins Mittelalter herein das volksübliche Herzbild war und blieb; ohne daß man wußte, daß das volksübliche *φϑόϊς*-Gebäck ein Herz vorstellen sollte, wurde dieses Herzschema hartnäckig fortgeführt beim Backen der Frühlingskrapfen (*placenta bacchica*), ja dieses Gebildbrot überdauerte die Götter, und die Klosterapotheken setzten die Form dieses Heilbrotes als „Kräpflein“ (Zeltchen) fort. Das eiförmige Herzamulett, welches R. Paribeni (*Monumenti antichi* XIV

1904 S. 736) abbildet, gibt allerdings auch etwa den *κῶνος τοῦ στροβίλου* wieder; ob dieses Amulett aber tatsächlich aus jungmykenischer Periode stammt, erscheint sehr fraglich (vgl. die Herzbilder aus römisch-griechischer Zeit als Amulett gegen den bösen Blick bei Seligmann, Der böse Blick, I, 317). Einzig bis jetzt ist das doppelt gelappte Herzschema, welches als Votivgabe aus Stein in dem gallo-römischen Thermal-Tempel in Halatte gefunden wurde (Bonnard *La Gaule thermale* 1908, S. 299); dies dürfte bis jetzt das erste doppelt gelappte (ägyptische) Herzschema auf europäischem Boden sein; als Gebildbrot erscheint dieses doppelt gelappte Herz erst im 15. Jahrhundert.

Ich stelle zusammen.

Antike *φθοῖς*:	Gegenwärtige Krapfen:
Apollon-Dionysos-Bakchus-Kult; Placenta bacchica (Lobeck).	Frühjahrs-Bacchanalien Faschingskrapfen.
Zum Voropfer zu Eingeweideteilen geopfert und als Zukost gegessen.	Zum sogenannten Voressen vor dem Festbraten als Zukost gegessen.
Form: hohl, rund mit Inhalt; *σχῆμα ὅμοιον καρδίᾳ; κῶνος τοῦ στροβίλου.*	Form: hohl, rund mit Farce; 9. Jahrhundert celyndros = krapfilin (Hohlkegel).
Die *φθοῖς* werden gekocht (*πέττεσθαι*).	Die Krapfen werden in siedendem Öl oder Schmalz gekocht.
Φθοΐσκος = τροχίσκος (zu: *φθοῖς τροχία*), Küchelchen in rundballiger Form, Pillen, früher hauptsächlich gegen Husten, Heiserkeit, Schwindsucht (*φθόη*) gebraucht.	Kräpfel, ein Klosterkonfekt in rundballiger Küchleinform gegen die verschiedensten Krankheiten gebraucht, je nach der Farce.

Nach diesen volksmedizinischen Parallelen und folkloristischen Analogien unterliegt es mir keinem Zweifel, daß die antiken *φθοῖς* das Substitut des (menschlichen) Herzens in Teigform sind und unseren Krapfen entsprechen; über den Krapfen siehe Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1907 S. 65.

Bad Tölz **M. Höfler**

Zu Archiv XIII 525: Den Zeugnissen, die A. Jacoby für das Vorkommen des *Judicium offae* gibt, möchte ich einen weiteren Beleg für das Gottesurteil mit Brot und Käse, und zwar aus Boccaccios Decamerone beifügen. Die sechste Novelle des achten Tages handelt von einem Schwank des Bruno und Buffalmaco — zwei Gestalten, bei denen man an Hebels Zundelheiner und Zundelfrieder erinnert wird — die dem Calandrino ein Schwein gestohlen haben. Dann stellen sie sich, als ob sie den Dieb ermitteln wollten, und Buffalmaco sagt: *Io so fare la esperienza del pane*

e del formaggio. Aber Bruno hat Bedenken gegen diese Art der Probe: wenn der Dieb merke, daß es sich darum handle, werde er nicht kommen. Calandrino muß die Nachbarn zum Umtrunk einladen; bei diesem macht Bruno unvermutet die Probe mit einem nußgroßen Stück (*galla*) Ingwer und sagt zu den Geladenen: *Sappiate che chi avuto avrà il porco, non potrà mandar giù la galla, anzi gli parrà più amara che veleno, e sputeralla.* Der Witz ist dabei, daß Calandrino, der mitessen muß, ein Stück bekommt, das als Brechmittel präpariert ist, und nun selbst als der Dieb dasteht. Beachtenswert sind die Worte des Bruno, weil sie genau die Vorstellung enthalten, die man mit dem *Judicium offae* verband (Archiv XIII 527 f.).

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Βουλίμου ἐξέλασις

Daß dieser Opferbrauch, den wir nur aus Plutarch quaest. symposiacae VI 8, 1 als eine für Chaironeia bezeugte Sitte kennen, auch den Athenern des vierten Jahrhunderts nicht unbekannt war, scheint mir eine Stelle des aristophanischen Plutos V. 870 ff. zu beweisen, deren Bedeutung mir noch nicht klar war, als ich den articoletto *Βουλίμου ἐξέλασις* für Wissowas Realencyclopaedie schrieb. Die boiotische Sitte bestand darin, daß die *οἰκέται* am Herde über einen Genossen herfallen, ihn mit Weidenruten schlagen und dabei rufen: *ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν.* Mannhardt hat das mit der deutschen Sitte des Schlagens mit der Lebensrute verglichen. Bei Aristophanes sagt der Sykophant V. 870 ff. zum *δίκαιος ἀνήρ* und dem Karion:

μὰ Δί' οὐ μὲν οὖν ἔσθ' ὑγιὲς ὑμῶν οὐδὲ ἕν,
κοὐκ ἔσθ' ὅπως οὐκ ἔχετέ μου τὰ χρήματα.

Darauf antwortet Karion:

ὡς σοβαρὸς ὦ Δάματερ εἰςελήλυθεν
ὁ συκοφάντης. δῆλον ὅτι βουλιμιᾷ.

Geändert ist da nur V. 870 *οὐδὲ ἕν* für das unverständliche *οὐδενός*, das schon Scaliger so gebessert hat. Ich erkenne in diesen Versen eine Anspielung auf den Ruf der *οἰκέται*, die im Munde des Sklaven Karion besonders passend ist. Der Sykophant hatte gesagt: ihr habt gar keine *ὑγίεια* mehr im Leibe und habt sicher all mein Geld genommen (*χρήματα* sagt er; die boiotischen *οἰκέται* rufen *ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν*)! Darauf antwortet Karion: es ist klar, daß er Hunger leidet, daß er den *βούλιμος* jetzt besitzt (den wir früher hatten). Denn der Sklave ist ja mit seinem Herrn Chremylos durch Plutos plötzlich reich geworden. So scheint mir erst eine rechte Pointe in den Sinn dieser Verse zu kommen und damit ist zugleich der älteste Beleg für die *βουλίμου ἐξέλασις* aus dem Jahre 388 in Athen gewonnen.

Halle a. d. S. **O. Kern**

Register

Von Willy Link

Man beachte besonders die Artikel Opfer und Zauber.

[Abgeschlossen am 5. August 1912]



Druck von B. G. Teubner in Dresden



Inhalt

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: A. v. Domaszewski (Heidelberg) „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler“, F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, R. Wünsch (Königsberg i. Pr.) „Ὑψικάρηνα φθέγματα“, O. Waser (Zürich) „Die bildliche Darstellung der Seele bei den Griechen“, H. Hepding (Gießen) „Εὐεργέται“, K. Th. Preuss (Berlin) „Der Adler, der Sonnengott der Cora-Indianer“, A. Körte (Gießen) „Zu den eleusinischen Mysterien“, S. A. Horodezky (Bern) „Der Zaddik“, O. Pertold (Prag) „Der singhalesische Pilli-Zauber“, A. Jacoby (Weitersweiler, Els.) „Ein hellenistisches Ordal“, W. Wreszinski (Königsberg i. Pr.) „Tagewählerei im alten Ägypten“, Ed. König (Bonn) „Volksreligion überhaupt und speziell bei den Hebräern“, C. Clemen (Bonn) „Herodot als Zeuge für den Mazdaismus“, E. Meyer (Königsberg i. Pr.) „Religiöse Wahnideen“, G. Röder (Breslau) „Die ägyptischen Sargtexte und das Totenbuch“,

W. Graf Baudissin (Berlin) „Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und Aramäer“, L. Deubner (Königsberg i. Pr.) „Lustratio“, J. Weiss (Heidelberg) „Zur Entstehung des Christuskultes“.

Preisaufgabe. Die **Kantgesellschaft** (Geschäftsführer: Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Vaihinger-Halle) schreibt ihre **sechste (Eduard von Hartmann-)Preisaufgabe** aus, deren Dotierung die Witwe des Philosophen ermöglicht hat. Der **1. Preis** beträgt 1500 Mark und der **2. Preis** 1000 Mark. Das von Herrn Professor Dr. Vaihinger-Halle formulierte Thema lautet: **„Eduard von Hartmanns Kategorienlehre und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart.“** Preisrichter sind Geheimer Rat Prof. Dr. Windelband-Heidelberg, Prof. Dr. Bruno Bauch-Jena, Prof. Dr. Jonas Cohn-Freiburg i. Br. — Die näheren Bestimmungen nebst einer Erläuterung des Themas sind unentgeltlich und portofrei zu beziehen durch den stellvertretenden Geschäftsführer der Kantgesellschaft

Dr. **Arthur Liebert,** Berlin W. 15, Fasanenstraße 48.

Hierzu Beilagen von **A. Marcus u. E. Weber’s Verlag** in **Bonn** und von **B. G. Teubner** in **Leipzig**, die der Beachtung der Leser empfohlen werden.